A. J. Ayer

Los problemas centrales de la filosofía

Alianza Universidad

A.J. AYER, uno de los más destacados representantes de la filosofía anglosajona y de la corriente analítica, ha logrado escribir un libro de introducción filosófica que interesará tanto a los especialistas en ese área del conocimiento como a quienes se enfrenten por primera vez con este tipo de cuestiones. LOS PROBLEMAS CENTRALES DE LA FILOSOFIA reproduce las Conferencias Gifford de 1972-73, ciclo destinado por sus organizadores a investigar y difundir el estudio de la «Teología Natural». A fin de fundamentar convenientemente su idea escéptica de que no hay razones válidas para creer que haya un Dios, el autor comienza por explicar su concepción de la filosofía y del conocimiento humano no de un modo programático sino práctico: ejerciendo el análisis filosófico sobre problemas fundamentales y ofreciendo algunos ejemplos de carácter especial de los argumentos metafísicos. A continuación examina diferentes teorías del entendimiento y da cuenta tanto del tipo de problemas que puede abordar adecuadamente el análisis filosófico como de los diferentes métodos empleados para tratarlos. Al ocuparse luego de cuestiones relacionadas con la teoría del conocimiento, indica la conveniencia de comenzar con cualidades sensoriales para proceder a la construcción de una teoría realista del mundo físico. Tras abordar el problema de la mente y el cuerpo, así como el de las otras mentes, examina el problema del razonamiento inductivo, el carácter de las leyes científicas, los enunciados condicionales, la teoría de la probabilidad, la naturaleza de la causalidad, el concepto de necesidad lógica, la condición de las entidades abstractas (como clases, proposiciones universales, etc.), la naturaleza de los juicios morales y el libre albedrío.

Alianza Editorial

Cubierta Daniel Gil

A. J. Ayer

Los problemas centrales de la filosofía

Versión española de
Rodolfo Fernández González

Alianza
Editorial

Título original
The Central Questions of Philosophy

(Publicado en inglés por Weidenfeld & Nicolson Ltd., 11 St. John's Hill, Londres)

© A. J. Ayer, 1973.
© Ed. Cast.: Alianza Editorial, S. A. Madrid, 1979.
Calle Milán, 38; ☎ 200 00 45.
I.S.B.N.: 84-206-2247-8.
Depósito legal. M. 31.110-1979.
Compuesto en Fernández Ciudad, S. L.
Pasaje de la Fundación, 15. Madrid-28.
Hijos de E. Minuesa, S. L.
Ronda de Toledo, 24. Madrid-5.
Impreso en España.
Printed in Spain.

INDICE

Prefacio 11

1. Las pretensiones de la metafísica 13
2 Significado y sentido común 34
3. El análisis filosófico 57
4. El problema de la percepción 82
5. La construcción del mundo físico 104
6. El cuerpo y la mente 127
7. Hechos y explicaciones 152
8. Orden y probabilidad 175
9. Lógica y existencia 200
10. Las pretensiones de la teología 228

Indice de nombres y materias 255

PREFACIO

Este libro reproduce las conferencias Gifford que tuve ocasión de ofrecer en la Universidad de St. Andrews durante el curso 1972-1973. Sólo marginalmente se cumple aquí con los requisitos del legado de Lord Gifford, que dejó un depósito, en 1885, para financiar cursos en las Universidades de Glasgow, Edinburgo, Aberdeen y St. Andrews, que cumplieran con el propósito de «promover, investigar, enseñar y difundir el estudio de la 'Teología Natural', en el sentido más amplio de este término». No obstante, quedó establecido que los profesores «no tienen por qué pertenecer a una religión, o pueden ser de los llamados escépticos, agnósticos o librepensadores, con tal de que los 'patrocinadores' tengan en cuenta que sean hombres reverentes, pensadores auténticos, amantes sinceros de la verdad y serios investigadores de ella». En esta ocasión, el patronato de St. Andrews, con el que estoy en deuda —no sólo por su invitación, sino también por su amable hospitalidad—, me permitió dedicar sólo una de las diez conferencias a temas teológicos. Dicha conferencia es escéptica, por cuanto muestra que no tenemos ninguna razón valedera para creer que exista un Dios, aunque de todas formas supone una honrada búsqueda de la verdad.

Como su título indica, el resto del libro tiene un carácter más estrictamente filosófico. Comienza intentando explicar lo que es la filosofía y, después de algunos comentarios históricos, ofrece algunos ejemplos que ilustran el carácter especial de los argumentos metafísicos. Se examinan diversas teorías del entendimiento y se da cuenta

del tipo de problemas con los que puede verse enfrentado el análisis filosófico, así como de los diferentes métodos utilizados para tratarlos. Penetrando en la teoría del conocimiento, pongo de manifiesto la posibilidad de comenzar con cualidades sensoriales, y de construir a partir de éstas una teoría realista del mundo físico. A continuación, se estudia la relación entre mente y cuerpo, el análisis de la identidad personal, los fundamentos para atribuir conciencia a las demás personas, el problema del razonamiento inductivo, el carácter de las leyes científicas, el análisis de los enunciados condicionales, la teoría de probabilidades, la naturaleza de la causalidad, el concepto de necesidad lógica, la condición de entidades abstractas tales como clases, proposiciones y universales, la naturaleza de los juicios morales y el libre albedrío. Mi enfoque de la teoría del conocimiento sigue una línea cuya fundamentación ya quedó establecida en mi libro *The Problem of Knowledge* (*El problema del conocimiento*) *, y en los dos capítulos que se ocupan del problema del razonamiento inductivo, he reproducido ideas que pueden encontrarse ya en mi libro *Probability and Evidence*. Debo dar las gracias a los editores MacMillan y Penguin Books, en el primer caso, y a MacMillan y a Columbia University Press, en el segundo caso, por haberme permitido esta reproducción.

Al escribir este libro he intentado no sólo interesar a los ya familiarizados con los problemas que aquí se exponen, sino también proporcionar una introducción general al tema para todo tipo de lectores. No es fácil conciliar estos dos propósitos, pero he hecho todo lo posible para conseguirlo.

A. J. Ayer
New College
Oxford
6 de febrero de 1973

* Existe traducción castellana: *El problema del conocimiento*, Buenos Aires, Eudeba, 1968. 2.ª ed., 172 pp., trad. de A R. Raggio (*N. del T.*; en lo sucesivo, NT).

Capítulo 1
LAS PRETENSIONES DE LA METAFISICA

A. Filosofía y ciencia

¿Qué es la filosofía? Incluso para un filósofo profesional, es muy difícil responder a esta pregunta, y esta dificultad es, en sí misma, reveladora, puesto que hace que los filósofos adviertan lo peculiar de su objeto. En primer lugar, la filosofía aspira a producir conocimiento; o, si pareciera que esto es una aspiración desmesurada, por lo menos consta de unas proposiciones que sus autores quieren que aceptemos como verdaderas. A pesar de todo, parece que la filosofía no posee ningún objeto específico. ¿Cómo podría definirse qué es lo que estudia un filósofo, igual que se dice que el químico estudia la composición de los cuerpos, o que un botánico estudia la variedad de las plantas?

Una posible respuesta es que al tratarse de un objeto que posee muchas ramificaciones, la filosofía no tiene uno, sino varios, objetos de estudio. De esta forma, puede decirse que la metafísica estudia la estructura de la realidad; la ética, las reglas de la conducta humana, la lógica, los cánones del razonamiento válido; y la teoría del conocimiento descubre qué es lo que podemos conocer. Esta respuesta no es incorrecta, pero podría ser engañosa. Efectivamente, la ética trata de la conducta humana, pero no se trata de una ciencia descriptiva de la conducta humana, al estilo de la psicología y la sociología. La ética puede ser prescriptiva, pero se interesa preferentemente por lo que se encuentra más allá de las prescripciones; no se ocupa tanto de

formular reglas de conducta como de considerar los fundamentos sobre los que estas reglas puedan apoyarse. Si la teoría del conocimiento descubre qué es lo que somos capaces de conocer, no debemos entender esto en el sentido en el cual puede decirse que una enciclopedia ofrece un panorama general de nuestro conocimiento. Más bien intenta establecer criterios de conocimiento; unos criterios capaces, quizá, de limitar lo que puede ser conocido. Más adelante veremos que la teoría del conocimiento es, sobre todo, un ejercicio de escepticismo; argumentos y refutaciones que tratan de demostrar que no conocemos lo que creemos conocer. La lógica, en cambio, es un caso especial. Como ciencia formal, tiene su puesto junto a la matemática, de la que apenas se diferencia hoy día. Pero en la medida en que se asimila a la matemática, se separa de la filosofía. Pueden suscitarse problemas filosóficos acerca de la lógica, de igual manera que pueden suscitarse acerca de la matemática. Sin embargo, dentro de un sistema lógico no existen problemas, excepto los que se plantean sobre la condición de las proposiciones lógicas, el carácter de los conceptos lógicos y la legitimidad de ciertos tipos de demostración.

El hilo conductor que se está manifestando en esta visión de la filosofía guarda relación con el tema de los criterios. Se ocupa de las pautas que gobiernan nuestro uso de los conceptos, de nuestras evaluaciones de la conducta, de nuestros métodos de razonamiento y de nuestras evaluaciones de los elementos de juicio. Una de las cosas que puede hacer es revelar los criterios que de hecho empleamos; otra, determinar si son conflictivos; y una tercera, tal vez, criticarlos y sustituirlos por otros criterios mejores. Pero estamos vendo muy de prisa. Podríamos plantear la siguiente pregunta: ¿En qué forma estas cuestiones son características de la filosofía? Seguramente, cada disciplina tiene sus propios criterios. Un matemático no necesita que se haya explicitado qué es una demostración válida, ni un físico que se haya dicho en qué consiste una teoría convincente, o qué importancia hay que atribuir a un experimento. Los abogados son expertos en evaluar los elementos de juicio. Al historiador le corresponde determinar el valor de sus fuentes. ¿Cuál debe ser la contribución del filósofo? ¿Y con qué autoridad?

La respuesta más sencilla a esta pregunta será mostrar cómo opera la filosofía en una de sus ramas, y para ello comenzaré por la metafísica. En su uso original, el término «metafísica» sólo significa «lo que está más allá de la física». Aristóteles escribió un libro sobre física, y sus comentaristas dieron el título de «metafísica» a los libros que seguían a la física en el catálogo de sus obras. Sin embargo, existía también la idea de que la metafísica, que se desenvolvía en la misma área que la física, intentaba ocuparse de problemas que ésta

dejaba sin respuesta. ¿Cuáles podrían ser esos problemas? Imagino que, ante todo, alguien diría que la metafísica investiga la estructura de la realidad. Pero ¿no es precisamente esto lo que hacen las ciencias naturales, salvo que ordinariamente no describiríamos lo que estas ciencias hacen de manera tan rimbombante? ¿En qué sentido puede sobrepasarlas la metafísica?

Decir que cada ciencia especial se ocupa sólo de un fragmento del mundo es responder superficialmente. La metafísica va más lejos que ellas al considerar la realidad como un todo. Esto es verdad, en el sentido negativo de que el radio de acción de la metafísica, cualquiera que sea, no está delimitado en la misma forma que el de una ciencia especial. Pero si se sugiere que el metafísico hace el mismo trabajo que un científico, sólo que a mayor escala, esta afirmación no sólo es inexacta, como descripción de lo que normalmente se considera metafísica, sino también poco atractiva como orientación a adoptar por un filósofo. ¿Cómo establecería éste una representación de la totalidad de la realidad si no es mediante la representación de sus partes? El máximo resultado que podría esperar sería reunir una enciclopedia con todas las teorías e hipótesis aceptadas actualmente en las diversas ramas de la ciencia. Sería muy difícil que un hombre llevara a cabo esta labor, y en el momento en que diera fin a su tarea es casi seguro que gran parte de su trabajo ya no estaría al día. Por ello, sería mejor emprenderlo como una empresa cooperativa. Si se hiciera bien, serviría para un propósito útil. Pero, incluso así, seguramente la metafísica contendría algo más que la compilación de las obras científicas de referencia.

Puede objetárseme que estoy siendo injusto. Lo que se espera de nuestro metafísico no es precisamente que reúna todas las teorías científicas de su tiempo, sino que las integre dentro de una representación del mundo. Debe realizar el ideal hegeliano de unificación de los diferentes fragmentos de conocimiento en una síntesis superior. Pero la dificultad reside en que no está nada claro en qué debe consistir tal representación del mundo. Es posible que debiera procederse de la siguiente forma. Alguien podría lograr la realización del designio einsteniano de unificar la física mediante la construcción de una teoría general que incorporara la física cuántica y la teoría de la relatividad. Entonces podría mostrarse que todas las demás ciencias pueden reducirse a la física. Hasta cierto punto, efectivamente, esto ya se ha conseguido. Existen razones poderosas para creer que las leyes químicas pueden deducirse de las de la física, y que las leyes biológicas son deducibles de las leyes químicas. Si pudiera demostrarse que las leyes psicológicas y sociológicas son deducibles de las leyes biológicas, se habría completado el programa. Si pudiera completarse,

podría considerarse a la teoría física fundamental, en función de la cual se ha explicado todo lo demás, como fuente de una representación general del mundo. Puesto que esta teoría tendría que ser muy abstracta, sólo podría ofrecer una representación muy esquemática, pero esto es inevitable. Para conocer detalles concretos, necesitaríamos volver a la enciclopedia.

Debemos preguntar ahora por la forma en que hay que determinar si tal programa puede llevarse a cabo. Realmente, podría haber objeciones de principio a la reducción de lo mental a lo físico, o de lo orgánico a lo inorgánico, y podría constituir una empresa filosófica el determinar si esta reducción es válida. Pero a partir de este momento los problemas serían científicos. Si se estableciera que no se interponía ninguna objeción válida de principio, en el sentido que hemos mencionado, el trabajo de proyectar una teoría que se ocupara de los estados y procesos mentales en función de operaciones del sistema nervioso correspondería al fisiólogo, y tocaría al químico encontrar el puente entre las entidades orgánicas y las inorgánicas. El metafísico, cuyas teorías no son, como las otras, comprobables mediante observación, no podría contribuir con nada.

Una concepción más ambiciosa de la metafísica es la que la hace competir con las ciencias naturales. Existe la creencia de que las ciencias sólo se ocupan de las apariencias, en tanto que el metafísico penetra en la realidad subyacente. Esta idea ha dominado más en la filosofía oriental que en la occidental, pero sigue atrayendo a los que quieren considerar a la filosofía como una ciencia de grado superior, y a los que asocian las ciencias naturales con un materialismo que los ofende. La dificultad fundamental de esta postura es la de hacerla inteligible. Efectivamente, estamos acostumbrados a que las apariencias pueden ser engañosas, pero si se analiza este hecho, se encontrará que no se trata de un conflicto entre las apariencias y algo de diferente orden, sino de un conflicto entre las apariencias mismas. Interpretamos algunas observaciones de una manera no corroborada por observaciones posteriores. Por ello, parece que el descubrimiento de que las cosas no siempre son lo que aparentan es incompatible con la conclusión de que la realidad está oculta a nuestros ojos. ¿Qué experiencia podría autorizarnos a hacer una distinción entre la totalidad de las apariencias y una realidad completamente distinta?

B. Evaluación de la experiencia mística

Algunos responderían a esta pregunta diciendo: «La experiencia mística.» El místico desarrolla una facultad especial que lo capacita para ver todo lo que después nos comunica, sin duda alguna de ma-

nera inadecuada, diciendo, por ejemplo, que la realidad es espiritual, o que el espacio y el tiempo no son, en última instancia, reales, o que todas las cosas son una. Pero ¿qué hacemos con todo esto? El problema no está en si las experiencias místicas valen la pena. Quienes las han tenido dicen decididamente que sí. El problema está en si proporcionan conocimiento; y si es así, qué es lo que establecen. Si lo que dicen establecer carece de sentido o, en cualquier interpretación literal, es de una falsedad evidente, entonces, en el mejor de los casos, no se ha descubierto su razón de ser cognitiva. Si se desea, se puede decir que la información que proporcionan no es comunicable a los que no están preparados para recibirla, pero esto pone punto final a la discusión. En la medida en que no hay ante nosotros ninguna proposición inteligible, no hay nada de que hablar.

¿Es algo tan sencillo? H. G. Well escribió un cuento —titulado *El País de los Ciegos*— en el que un hombre llega hasta un pueblo apartado cuyos habitantes no sólo son ciegos, sino que ignoran la posibilidad de la visión. Recordando el adagio de que en el país de los ciegos el tuerto es el rey, el héroe del cuento espera hacerse con el poder, pero en vez de eso se ve puesto en ridículo porque no posee la sensibilidad auditiva y táctil de los pobladores del lugar. Cuando intenta convencerlos del poder de su facultad de visión, piensan que está fantaseando. ¿No podría suceder que el místico se encuentre, respecto a nosotros, en la posición del único hombre capaz de ver en el país de los ciegos?

La analogía es convincente, pero tiene un fallo. El ciego podría haber comprobado hasta cierto punto las pretensiones del vidente. Este podría haber descrito las posiciones, formas y dimensiones de objetos distantes, y de esta forma su auditorio podría haber descubierto mediante el tacto que tales descripciones eran verdaderas. Efectivamente, no hubiera podido explicarles el aspecto de los colores, pero con recursos suficientes hubiera podido enseñarles a clasificar los colores de la misma forma que él lo hacía; por ejemplo, usando una máquina, con lectura táctil o auditiva, que registrara diferencias de longitudes de onda. En nuestro cuento, el vidente no fue suficientemente hábil en la elaboración de tales pruebas, y se vio obstaculizado por la incredulidad de su auditorio y por el conocimiento tan profundo que éste tenía de su limitado medio, por lo que había muy poca información nueva que pudiera impresionarlos. No obstante, es fácil imaginar nuevos acontecimientos que él hubiera sido el primero en detectar. Por otra parte, no es fácil ver qué cambios podrían tener lugar en nuestro mundo que fueran más fácilmente detectables por la experiencia mística. No está claro qué hubiera tenido que suceder para que sus afirmaciones fueran comprobables en general. Realmen-

te, esto no es ni siquiera una exigencia que podamos hacerle, si su pretensión no es la de tener un conocimiento más extenso de lo que nosotros consideramos el mundo, sino, más bien, una visión de alguna realidad ulterior.

Pero ¿acaso no es lógicamente posible que los datos de la visión y del tacto estuviesen tan disociados que no pudiéramos dar ningún sentido útil a nuestro discurso acerca de los mismos objetos, al no ser éstos, a la vez, visibles y tangibles? Y si fuera así, ¿no se mantendría la analogía? El vidente tendría acceso a un mundo autónomo, de cuya naturaleza no podría dar al ciego ningún indicio. Todo lo que podría informar inteligiblemente sería que ese mundo existe. Casi con seguridad no le creerían, o llegarían a afirmar que estaba diciendo insensateces. Pero se equivocarían.

Creo que puede aceptarse la premisa de este argumento. Por ejemplo, creo concebible que nuestra vista operase de tal forma que todos los objetos visibles se encontraran fuera de nuestro alcance, o pudiera ser que todos ellos tuvieran las propiedades que se atribuyen a los fantasmas; o, dicho de una manera más prosaica, que todos ellos fueran como una imagen accidental. Incluso se puede imaginar que habitamos durante las horas de vigilia en un mundo predominantemente táctil no-visual, y durante el sueño en un mundo visual; si ambos fueran igualmente coherentes, someterían a una dura prueba nuestro concepto de realidad. Sin embargo, no es necesario entrar en tales fantasías. Puede obtenerse el mismo resultado con más facilidad suponiendo que descubrimos criaturas que se diferencian de nosotros en que poseen un sentido adicional cuyos informes son internamente sistemáticos, pero no de tal forma que nos permitan ponerlos en correlación con todo lo que somos capaces de percibir. Habiendo admitido la creencia de que esas criaturas hayan tenido realmente tales experiencias, ¿tendríamos alguna razón valedera para dudar que son cognitivas?

La respuesta a esa pregunta dependería de la forma en que se nos describan esas experiencias. *Ex hypothesi*, no se nos podría decir nada significativo acerca de su contenido, pero podríamos ser informados de aquellos que se han mostrado de acuerdo en sus relatos, y de las interpretaciones que de éstos dieron. Podríamos investigar si los clasificaron como estados meramente subjetivos, o como estados que revelan lo que para nosotros eran propiedades desconocidas de objetos que hubiéramos podido identificar de otra manera, o como experiencias de objetos, no perceptibles de otra forma, pero con una localización espacio-temporal. En los dos últimos casos, hubiéramos podido admitir tranquilamente la pretensión de que se trató de experiencias cognoscitivas. La cuestión no difiere mucho de la que surgió

con los informes de apariciones que pueden encontrarse en los Anales de la Sociedad de Investigación Psíquica. En muchos casos, apenas queda duda de que las experiencias ocurrieron realmente, aunque por alguna razón fueron mucho más frecuentes en el siglo XIX que ahora. Sin embargo, mucha gente las descartaría como alucinaciones, en parte porque ésta es la hipótesis que mejor concuerda con nuestra representación general del mundo, y en parte porque no se ha dicho que las apariciones fueran regularmente visibles incluso para aquellos que se han adjudicado la capacidad de verlas. En el caso de que hubiera evidencia de que los que poseyeran esos poderes especiales pudieran detectarlas de manera constante, aproximadamente en los mismos lugares, podríamos llegar razonablemente a creer en su realidad.

Pero ahora se hace evidente que el tema que discutimos es el de si hemos infravalorado o no la variedad de cosas que han de encontrarse en el mundo. Es razonable pensar que la posesión de un sentido extraordinario, de un poder especial de visión, podría revelar la existencia de objetos, o de propiedades de objetos, que de otra forma hubieran escapado a nuestro conocimiento. Sin embargo, no se seguiría de ello que nuestra anterior concepción del mundo sea desechable por alguna otra razón más profunda que no sea la de su carácter incompleto. No se sigue de ello que nos hayamos equivocado al atribuir realidad a los ítems que ya hemos identificado, o incluso que fueran, en algún grado, menos reales que los que podemos añadir ahora. En consecuencia, esas analogías más o menos caprichosas no son de utilidad para el místico que desea rebajar el mundo material, comparándolo, digámoslo así, con el mundo espiritual que supone que le revelan sus experiencias. Y, efectivamente, quizá sea obvio que ninguna experiencia, aunque sea intensa, pueda establecer proposiciones tales como «esa realidad es espiritual», o «este espacio y este tiempo son irreales», o «esas cosas que parecen distintas son de alguna forma idénticas». Para obtener tales resultados habría que formular un criterio adecuado de realidad, y mostrar con fundamento que las cosas que de ordinario se tomaron por reales no satisfacen tal criterio

C. Apariencia y realidad: algunas posturas metafísicas

Para hacerles justicia, hay que afirmar que así es como han procedido normalmente los metafísicos que han pretendido convencernos de que el mundo es en realidad muy diferente de como parece ser. De esta forma, en la teoría platónica de las Ideas, que Platón segu-

ramente llegó a abandonar en algún momento, se establece un contraste entre el mundo que se nos aparece mediante nuestros sentidos y un mundo aprehensible de Ideas o Formas [1]. En el mundo sensible, las cosas surgen y desaparecen, poseen propiedades diferentes en momentos diferentes, tienen a la vez propiedades, como ser grande o pequeño, que varían con las cosas a las cuales las referimos. Por el contrario, las formas, que pueden identificarse con las propiedades comunes, a las que los filósofos posteriores llamaron universales, existen eternamente y son inmutables. Así, la cualidad de bondad perdura, en esta teoría, independientemente de su incidencia en el mundo sensible; lo mismo sucede con la cualidad de ser rojo, sin reparar en la manera en que las cosas cambien de color; e igual pasa con la forma de una mesa, sin importar qué mesas existen realmente. Las formas determinan el carácter de cosas perceptibles, y estas cosas tienen algo de realidad en la medida en que participan de las formas. Para Platón, la superioridad de las formas consistía en su inmutabilidad y también, según parece, en el hecho de que constituyen objetos del intelecto más bien que de los sentidos. Otro problema distinto es, naturalmente, el de si esto le dio derecho a erigirlos en la piedra de toque de la realidad.

Aunque sus concepciones del mundo fueran muy diferentes entre sí, y también respecto de la platónica, los filósofos racionalistas del siglo XVII, Descartes, Spinoza y Leibniz, compartieron la idea de que un conocimiento de las cosas que realmente nos rodean hay que obtenerlo mediante el ejercicio de la razón pura, y no mediante la percepción sensorial. De los tres, Descartes es, en términos modernos, el último metafísico, puesto que la representación del mundo a la que lo llevó su razonamiento pudiera haber sido muy bien el producto del estudio de la física contemporánea. Su peculiaridad reside en suponer que podría alcanzar esas conclusiones científicas mediante una deducción puramente lógica a partir de premisas autoevidentes. Por otro lado, Spinoza, aunque influido por Descartes, construyó un sistema que difícilmente hubiera podido presentarse como teoría científica. Reflexionando sobre el concepto de sustancia, pretendió ser capaz de deducir en primer lugar que podría existir solamente una sustancia, a la que llamó «Dios o Naturaleza», la idea popular de un Dios que era la causa trascendente de la naturaleza, determinándola a ser autocontradictoria; en segundo lugar, que los atributos de pensamiento y extensión, que Descartes, en su dualismo, consideró que eran características, respectivamente, de la mente y de la materia, eran atributos perfectamente correspondientes de esta sustancia única; y,

[1] Ver especialmente sus obras *Fedón* y *República*, libros V a VII.

por último, que en la naturaleza cada cosa estaba rigurosamente determinada. Leibniz también reflexionó sobre el concepto de sustancia, pero, en su caso, sus reflexiones le llevaron a concluir que debía existir no una sustancia, sino una infinidad de ellas [2]. Sobre el fundamento lógico de que en cada proposición verdadera de la forma sujeto-predicado, el predicado tiene que estar contenido en el sujeto, defendió que cada una de estas sustancias, a las que denominó mónadas, era internamente autosuficiente, en el sentido de que su naturaleza determinaba todas sus propiedades. De ello se siguió que las mónadas no podían actuar unas sobre otras, sino mediante una armonía preestablecida, reflejando cada una de ellas el mismo universo a partir de su propio punto de vista. Esta fue la obra de Dios, el creador del sistema: ya que Leibniz, en vez de estar de acuerdo con Spinoza en que la proposición que establecía la existencia de un creador de ese tipo era autocontradictoria, se creyó capaz de demostrar que tal proposición era necesariamente verdadera.

Igual que Platón, Descartes y Leibniz fueron matemáticos, y Spinoza compartió con ellos la creencia de que un sistema metafísico debería mostrar el razonamiento deductivo y la necesidad lógica que caracterizan a la matemática; la obra principal de este último autor, con el título inadecuado de *Etica,* fue compuesta, según su propósito, de una forma geométrica: estableció sus proposiciones metafísicas como definiciones, axiomas y teoremas. Un siglo más tarde, de forma muy distinta, la preocupación por la matemática también desempeña un importante papel en la filosofía de Kant. La *Crítica de la Razón Pura,* de Kant, no está concebida como un tratado geométrico, y tampoco creyó Kant que las proposiciones metafísicas fueran comparables a las de la matemática. Por el contrario, una de sus aseveraciones más importantes fue la de que los racionalistas se habían equivocado completamente al suponer que podrían descubrir la naturaleza de las cosas por el solo ejercicio de la razón: y pretendió demostrar que la razón se perdía irremediablemente en contradicciones si se aventuraba más allá de los límites de la experiencia posible. Al mismo tiempo, tomó como punto de partida el supuesto de que las proposiciones de la matemática, igual que algunas otras, como la ley de causación universal, eran sintéticas y *a priori;* de esta forma quería decir que eran necesariamente verdaderas y podían conocerse como tales, sin el apoyo de la experiencia y sin ser demostrables solamente por la ley de no-contradicción; y su principal designio fue mostrar cómo esto era posible. Su respuesta fue que nosotros sabemos que tales proposiciones son verdaderas porque su verdad es

[2] Consultar su *Monadología.*

necesaria para que el mundo se convierta en objeto de nuestra experiencia. De esta forma, pensó que la matemática está garantizada por nuestras intuiciones de espacio y tiempo; y sostuvo que el mundo, tal como lo conocemos, debe satisfacer esas intuiciones porque se las imponemos como condición primaria de todas las percepciones que tenemos de él. Por la misma razón, sostuvo que el mundo debe satisfacer los conceptos más generales, a los que Kant llamó categorías: son conceptos que impusimos al mundo como condición primaria de su accesibilidad a nuestro entendimiento. Así, para Kant, el mundo que conocemos es, en parte, creación nuestra. Podemos inferir que existe un material bruto sobre el que operamos. Pero nunca podremos saber lo que las cosas son en sí mismas, independientemente de las operaciones a las que las sometamos.

La distinción entre cosas tal y como se nos aparecen y cosas tal como son realmente no ocupa un lugar muy importante en el sistema kantiano, precisamente porque Kant no tiene nada que decir sobre la naturaleza de las cosas tal y como son realmente. Por eso, quizá, sus seguidores tendieron a abandonar la noción de cosa en sí, a pensar la realidad en cuanto que participa del pensamiento. De esta forma, Hegel representó la historia mundial como un progreso espiritual; como la necesaria ascensión de lo que él oscuramente había denominado la Idea Absoluta. A diferencia de Karl Marx, que siguió creyendo en un desarrollo histórico necesario, pero sustituyendo el espíritu hegeliano por las fuerzas materiales, los discípulos ingleses de Hegel, que dominaban el panorama británico a finales del siglo XIX, siguieron creyendo que la realidad es espiritual, pero rechazaron la idea de progreso temporal. De esta manera, Bradley y McTaggart, los dos representantes más destacados de estos neohegelianos, defendieron que ni el espacio, ni el tiempo, ni la materia, podían ser reales en última instancia, puesto que la concepción que de ellos tenemos implica contradicciones insuperables. McTaggart se sumó a la curiosa opinión de que lo que nosotros percibimos equivocadamente como objetos físicos que se encuentran en una relación espacio-temporal son realmente inmateriales, que durante toda la eternidad se contemplan entre sí con un amor espiritual [3]. Para Bradley, la realidad consistía en lo Absoluto, en un todo indiferenciado de experiencia, que podría describirse positivamente sólo mediante los términos más vagos y generales, puesto que cualquier descripción limitada, que abstrayera sólo una parte, podría falsear su naturaleza [4]

---

[3] Consultar su libro *The Nature of Existence* (La naturaleza de la existencia).

[4] Consultar especialmente su obra *Appearance and Reality* (Apariencia y realidad)

No me propongo discutir detalladamente estos sistemas metafísicos, aunque más adelante tendré que decir algo sobre la realidad de las entidades abstractas [5], en su concepción platónica, y también algo acerca del problema, planteado por Kant, de si tiene sentido hablar de las cosas en sí mismas, sin tener en cuenta su relación con nuestra forma de concebirlas [6]. Quisiera decir algo ahora sobre la posibilidad de iniciativas metafísicas más ambiciosas. ¿Cómo podría determinarse válidamente, sólo mediante la razón, que el mundo es tan enormemente distinto de lo que nos parece ser?

En principio, será algo evidente con toda certeza que existe algún despropósito en el intento de incorporar el mundo en un sistema deductivo, en el que todo se sigue lógicamente a partir de un conjunto de primeros principios autoevidentes. ¿Cuál habría de ser la función de tales premisas? Si se pretenden autoevidentes, hay que suponer que deben ser principios abstractos, como los principios de la matemática o de la lógica formal; al menos, deben establecer relaciones entre conceptos; y entonces, ¿cómo pueden dar lugar a la información que nosotros extraemos de la experiencia, o proporcionar una alternativa aceptable? Esto no supone negar que una teoría científica pueda presentarse bajo la forma de sistema deductivo: si el sistema es riguroso lógicamente, podemos estar seguros de que cualquier objeto que satisface sus premisas, satisface también sus conclusiones; pero no podemos saber *a priori* si existen objetos que satisfagan las premisas: esto es algo que, en definitiva, hay que descubrir mediante observación. Cuanto más contenido factual parece tener un sistema deductivo, mayor es la probabilidad de que los supuestos factuales se encuentren ocultos en los axiomas o en las definiciones. Por ejemplo, el argumento de Spinoza depende en gran medida de una definición de la sustancia como algo que contiene en sí mismo la razón de su propia existencia, y depende también del axioma que afirma que si algo no contiene en sí mismo la razón de su propia existencia, la razón de su existencia debe encontrarse en algo distinto. Pero si fuera posible que algo distinto de una entidad puramente abstracta pudiera contener en sí mismo la razón de su propia existencia, si hubiera algo que se comportara así, se trataría de un problema factual que deberíamos determinar mediante evidencia empírica; e, igualmente, sería un problema factual si la razón de su existencia residiera en algo distinto, o si, acaso, no tuviera absolutamente ninguna razón discernible para existir.

[5] Ver más adelante, pp 220-7.
[6] Ver más adelante, pp. 25, 63, 125-6.

Pero, de alguna forma, éste no es un ejemplo adecuado, puesto que la condición que Spinoza establece acerca de las sustancias posiblemente no podría satisfacerse. Lo que él quería significar por «razón» era un fundamento lógico, y nada de lo que existe concretamente puede contener un fundamento lógico de su existencia, en el sentido de que basta deducir el hecho de su existencia de la descripción de su carácter. Se ha argumentado que Dios es una excepción a esta regla, pero mostraré más adelante que no es así [7]. Más difícil es saber si algo puede incluso proporcionar un fundamento lógico para la existencia de otra cosa, puesto que depende de la forma en que se describan los términos implicados. Por ejemplo, no es lógicamente necesario que ningún hombre haya de ser un deudor, pero si se lo describe fielmente como deudor, se establece lógicamente la existencia de un acreedor. Creo que puede decirse que si dos cosas son distintas en el aspecto espacio-temporal, debe ser posible describir las características de una de ellas de forma que no encierre ninguna referencia a la otra. Lo cual no quiere decir que no exista una causa por la que ambas cosas existan. Se trata más bien de aquello que estableció Hume: la causalidad, en cuanto conexión entre acontecimientos distintos, no es una relación lógica.

Entonces, la objeción al intento spinoziano de caracterización del mundo antes de tener una experiencia de él, será que inventa un armazón en el que el mundo no sólo no debería, sino que tampoco podría, encajar. Sin embargo, no podemos suponer que pueda decirse lo mismo de cualquier intento de este tipo. No podemos decir que no se pueda determinar nada *a priori*. Es inútil tratar de disociar el mundo tal y como lo concebimos. Es posible que se den sistemas conceptuales alternativos, pero sólo podemos criticar uno de ellos partiendo del punto de vista de otro sistema conceptual distinto. No podemos distanciarnos de todos ellos, y compararlos con un mundo que contemplamos desde una perspectiva que no sea, de ninguna manera, conceptual. Según esto, hay que limitar de antemano la libertad del mundo para sorprendernos, mediante las características generales del aparato que utilizamos para describirlo. Lo que ya habría que discutir es hasta qué punto tales características generales desbordan las leyes de la lógica. Hay que mantener, incluso, que eso que consideramos leyes de la lógica no es algo sagrado, puesto que podrían existir sistemas alternativos de lógica, igual que existen sistemas alternativos de geometría. Aún así, parecería necesario, por lo menos, que un sistema de ese tipo encerrara o, que en todo caso, estuviera gobernado por algún principio de consistencia. Habríamos de tener un sistema en el

[7] Consultar más adelante pp. 229-233.

que la verdad y la falsedad no se trataran como alternativas absolutamente excluyentes: en algunos casos podríamos incluso optar por hablar de una proposición como verdadera y falsa a la vez. Este podría ser un ejemplo de un modo de representar procesos de cambio: en lo que se llama lógica hegeliana existen sugerencias de ello. Pero, a pesar de la multitud de divisiones de nuestra escala de verdad y de los nombres que les asignamos, nos encontraremos todavía con el caso en que, si una proposición puede adscribirse a una parte, no se puede adscribir a otra. Igual que en el juego, se pueden escoger tantos movimientos distintos como se quiera, pero si se ha hecho uno de ellos, entonces se ha hecho precisamente ese movimiento, y no otro diferente. Si los movimientos no se distinguieran así, no se podría jugar. De la misma forma, la razón por la que el mundo no puede contravenir las leyes de la lógica, cualesquiera que sean, es que éstas determinan lo que puede suceder, por el hecho de determinar lo que puede describirse. Como Wittgenstein dice en su Tractatus. «Se ha dicho alguna vez que Dios pudo crear todo salvo lo que fuera contrario a las leyes de la lógica —la verdad es que nosotros no somos capaces de *decir* qué aspecto tendría un mundo 'ilógico'» [8].

La conclusión a la que hemos llegado es que los conceptos que aplicamos al mundo, puesto que tienen que conformarse a las leyes de la lógica, deben ser por lo menos autoconsistentes: no deben incurrir en contradicciones. Este parece un requisito de poca importancia, pero los neohegelianos sostuvieron que casi ninguno de nuestros conceptos logra cumplir esa condición. Como ya hemos visto, para sostener que espacio, tiempo y materia eran igualmente irreales, se basaban en que las nociones que de ellos teníamos eran autocontradictorias. En el caso de Bradley, puede mantenerse de forma especial esta acusación, a causa de su creencia de que había algo imperfecto desde el punto de vista lógico en la idea de la existencia de relaciones entre términos diferentes. Si la relación entraba en el ser de los términos, los unificaba en un todo del que ellos no podían abstraerse independientemente; si la relación no entraba en su esencia, constituía sólo un término adicional que no guardaba conexión inteligible alguna con los términos a los que supuestamente hacía relación. Bradley hizo alguna concesión a la ciencia y al sentido común, en la medida en que admitió que las cosas que nos parece percibir como relacionadas de una manera espacio-temporal tenían el grado de realidad que, en último término, les correspondía como apariencias. Sin embargo, insistió en que no eran reales en última instancia.

[8] L. Wittgenstein. *Tractatus Logico-Philosophicus*. 3.031. (Existe traducción española de E. Tierno Galván. Madrid. Alianza Editorial. NT.)

Por desgracia, no es fácil ver el valor de esta concesión. En primer lugar, no está claro en absoluto lo que pueda significarse al hablar de grados de realidad. Seguramente, cualquiera que sea la cosa de la que se trate, ésta es real o no: no existe ningún proceso mediante el cual pueda transformarse en una persona real. Tampoco está claro qué es lo que se quiere decir al afirmar que algo es real como apariencia. Si lo que hay que entender es que la cosa aparece realmente, entonces hay que inferir que es real sin cualificación, aunque tenemos que admitir la posibilidad de que aparezca bajo algún disfraz. Si lo que hay que entender es que la cosa sólo parece ser real, entonces se sigue la conclusión de que no es real. La única posibilidad distinta es que la palabra «real» se use aquí con algún sentido especial, pero en este caso hay que dar una explicación.

La conclusión de que aquello a lo que Bradley llama apariencias es algo irreal sin cualificación alguna, parecería desprenderse en todo caso de su acusación de que los conceptos bajo los cuales se comprenden son autocontradictorios; puesto que si un concepto es autocontradictorio, necesariamente no tiene ninguna aplicación, y ninguna apariencia puede comprenderse mediante él. A lo más que se podría llegar sería a que algo apareciera, en el sentido de pensar que estaba comprendido en él, en la medida en que no se hubiera descubierto la contradicción. Lo que no se puede sostener es la opinión de que las cosas se perciben erróneamente cuando se las considera en relaciones espaciales y temporales, puesto que si los conceptos de espacio y tiempo fueran autocontradictorios no habría nada que constituyera la percepción errónea: no tendría ningún contenido inteligible. Teóricamente, el mundo de las apariencias es una forma disfrazada de una realidad más profunda; pero a menos que A y B respondan a descripciones coherentes, no tiene sentido la idea de que A se disfraza de B.

Si esto es así, estos metafísicos no consiguen salvar las apariencias. Lo que necesitamos preguntar es, más bien, cómo se creerían capaces de destruirlas. ¿Acaso no es del todo absurdo afirmar que espacio, tiempo y materia son irreales? Si se tomara esto al pie de la letra, se seguiría, como señaló G. E. Moore[9], que nunca sucede nada antes o después de otra cosa distinta; que, por ejemplo, el nacimiento de un hombre no precede a su muerte, que nada se mueve; que no existe distancia entre la cabeza de un hombre y sus pies. Como también hizo notar Moore, si esta opinión fuera verdadera, se seguiría también que ningún filósofo podría haberla propuesto; los filósofos, si existen, son seres humanos con cuerpos materiales, y proponen sus

[9] En su trabajo «A Defence of Common Sense» (Una defensa del sentido común), en *Philosophical Papers* (Notas filosóficas).

teorías en momentos y lugares determinados. De la misma forma, si Zenón hubiera tenido razón al afirmar que el concepto de movimiento era autocontradictorio [10], no podría haberlo afirmado; y si habló o escribió, tuvo que mover alguna parte de su cuerpo.

Este tipo de refutaciones parece demasiado fácil. Habría que evitar cualquier interpretación que presente a los metafísicos que lanzan estas proclamas, aparentemente atroces, en actitud de negar hechos evidentes. Pero entonces, ¿cómo hay que entenderlos? La mejor forma de intentar responder a esta pregunta será examinar algunos de sus argumentos

I) Tiempo y movimiento: algunos argumentos metafísicos

Comenzaremos examinando el argumento con el que McTaggart trató de demostrar la irrealidad del tiempo [11]. McTaggart empieza señalando que tenemos dos modos de ordenar acontecimientos en el tiempo. Hablamos de ellos como pasados, presentes o futuros, y también hablamos de ellos como anteriores, posteriores o simultáneos respecto a otros. A continuación afirma que la primera forma de hablar no puede reducirse a la segunda, puesto que ésta no prevé el paso del tiempo. Mientras que el mismo acontecimiento es, sucesivamente, futuro, presente y pasado, sus relaciones temporales con otros acontecimientos no experimentan cambios. El hecho de que un acontecimiento particular preceda a otro, es igualmente un hecho en cualquier momento. Para hacer justicia a nuestro concepto de tiempo, tenemos que usar los predicados de pasado, presente y futuro. Pero entonces, afirma McTaggart, incurrimos en contradicción, puesto que esos predicados son mutuamente incompatibles, y sin embargo se supone que todos son verdaderos respecto de cada acontecimiento.

La respuesta evidente a este argumento es que habría contradicción si supusiéramos que esos predicados son verdaderos simultáneamente respecto al mismo acontecimiento, pero esto no es, en absoluto, lo que suponemos. En realidad, los aplicamos al mismo acontecimiento sucesivamente. McTaggart tiene en cuenta esta respuesta, y su réplica es que sólo se evita la contradicción a costa de precipitarnos en un círculo vicioso. Decimos que un acontecimiento contemporáneo es presente, ha sido futuro y será pasado; según McTaggart, esto significa que el acontecimiento es presente en el momento presente, futuro en un momento pasado, y pasado en un momento futuro. Pero así surge

[10] Consultar más adelante, pp. 30-3.
[11] Consultar *The Nature of Existence*, vol. II, pp. 329-33.

la misma dificultad respecto a esos momentos. Se asigna a cada uno de ellos los predicados incompatibles ser pasado, ser presente y ser futuro. Podemos tratar de escapar otra vez a la contradicción hablando de los momentos que, a su vez, son presente en momentos presentes, pasado en momentos presentes y futuros, y futuro en momentos presentes y pasados; pero así nos encontramos con la misma dificultad respecto a esta segunda serie de momentos, y de esta forma *ad infinitum*.

Aunque el argumento parece sofístico, plantea un problema. Yo sólo le veo dos vías de solución. La que prefiero es negar el argumento de que los predicados de ser pasado, presente y futuro no pueden reducirse a los predicados de orden temporal. Si seguimos este método, tendremos que defender que lo que se quiere decir cuando se afirma de un acontecimiento que es pasado, presente o futuro, es precisamente que es anterior, simultáneo o posterior respecto a algún acontecimiento arbitrariamente elegido, y que es contemporáneo de las palabras del que habla. Desde esta perspectiva, el paso del tiempo consiste simplemente en el hecho, atemporal en sí mismo, de que los acontecimientos se ordenan en series según la relación de ser anterior a. El paso de un acontecimiento del futuro al presente, y de éste al pasado, representa solamente una diferencia en el punto de vista temporal desde el cual se describe. Este análisis asimila el tiempo al espacio, y por ello algunos filósofos no se muestran de acuerdo con él, puesto que temen que el río del tiempo se haya convertido de alguna forma en una laguna estancada.

El otro camino es el de afirmar que el ser presente no es una propiedad descriptiva de un acontecimiento, que lo asigna a un momento que puede describirse como presente, pasado o futuro, sino la propiedad demostrativa de que está ocurriendo *ahora*. Una vez establecido esto, podrán definirse con seguridad el pasado y el futuro por su relación con el presente. Se evita el regreso por el hecho de que el «ahora» está vinculado a un contexto actual. No nos hace falta decir cuándo es ahora: eso es algo que nuestro uso de la palabra muestra por sí mismo. El inconveniente de este procedimiento, en cuanto opuesto al anterior, es que introduce un elemento irreductible de subjetividad en nuestra visión del mundo, que hace que un observador que se encontrara fuera del devenir temporal, si eso fuera posible, no sería capaz de dar completa cuenta de los hechos temporales [12]. Para hacerlo, en esta perspectiva, tendría que integrarse en el paisaje, como un observador sometido al paso del tiempo.

[12] Cf. «McTaggart on Time» (McTaggart acerca del Tiempo), de Michael Dummet, en *The Philosophical Review*, octubre de 1960.

Así pues, como vemos, aunque McTaggart no probó que el tiempo fuera irreal, en el sentido de mostrar que todos nuestros juicios temporales sean falsos, su argumento arroja alguna luz sobre el concepto de tiempo. Nos enfrenta con la alternativa de asimilar el tiempo al espacio, con la amenaza de que, en ese caso, no habremos conseguido hacer justicia al paso del tiempo, o de dar cuenta de los hechos temporales de una forma irremediablemente subjetiva. Su argumento es destructivo hasta el punto de negarnos el privilegio de disponer solamente del mejor de estos dos métodos. También nos enseña que el análisis de los hechos temporales no es tan directo como podríamos haber esperado.

Usaré como segundo ejemplo las paradojas de Zenón. Zenón de Elea, que vivió en el siglo v a. de C., fue un discípulo de Parménides, el primer filósofo, según sabemos, que sostuvo que la realidad es el Uno. Parménides describió el mundo, que para él era material y finito, «como la masa de una esfera perfectamente redonda», y defendió, sobre base lógica, que no podría darse diferenciación alguna dentro de él. Una de las consecuencias de esta afirmación habría de ser que nada se movía realmente, y ésa fue la conclusión que Zenón intentó establecer mediante sus paradojas.

Como ya hemos visto, podemos mostrar fácilmente que esta conclusión es absurda. Pero, una vez más, el problema se complica si consideramos no precisamente la conclusión misma, sino los pasos mediante los cuales se llega a ella. Como nos informa Aristóteles, a cuya Física [13] debemos nuestro conocimiento de la obra de Zenón, éste formuló cuatro argumentos estrechamente vinculados entre sí. El más famoso de ellos es la paradoja de Aquiles y la tortuga, que a primera vista está destinado a mostrar no que el movimiento es imposible, sino que estamos equivocados cuando aceptamos lo que parece ser el hecho obvio de que un corredor más rápido puede alcanzar a otro más lento. El argumento consiste en que, para atrapar a la tortuga, a la que ya se ha dado la salida, Aquiles tiene que alcanzar, en primer lugar, el punto desde el que salió la tortuga; pero, en el tiempo que tarda en llegar allí, la tortuga habrá avanzado a otro punto, y en el tiempo en que Aquiles tarda en llegar a este segundo punto, la tortuga habrá avanzado un poco más todavía, y así *ad infinitum*.

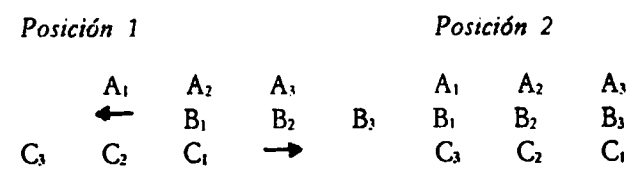
En la paradoja que se conoce por el nombre de paradoja de la Dicotomía, Zenón desarrolla esencialmente el mismo razonamiento. En esta paradoja, Zenón arguye que, en un momento dado, no es posible recorrer distancia alguna, puesto que, para recorrer la distancia completa, es necesario antes recorrer la mitad de ella, y para recorrer

[13] Libro 2, sección 9.

esta mitad, primero es necesario atravesar la cuarta parte y, antes aún, la octava parte, y así sucesivamente *ad infinitum*.

La tercera paradoja es la de la flecha. En ella Zenón mantiene, a favor de la aparente contradicción, que una flecha en el aire debe quedarse en él para siempre. Este argumento depende de la correlación entre momentos y posiciones. El supuesto que se maneja es que si un objeto ocupa varias posiciones durante un período de tiempo, existen períodos más cortos de tiempo durante los cuales ocupa cada posición. Pero, entonces, en cada uno de esos momentos se encontrará en la posición correspondiente. Y, en consecuencia, se quedaría siempre parada.

La paradoja de la flecha se repite en la del Estadio, la más difícil de seguir en el relato aristotélico, que pretende mostrar que «la mitad de un tiempo dado puede ser igual al doble de tal tiempo» [14]. Tendremos que imaginar un estadio que contiene tres hileras iguales de objetos. De las tres hileras, una está parada, y las otras dos se mueven con velocidad uniforme en direcciones opuestas. Las hileras móviles pasan al lado de la fija al mismo tiempo, de modo que hay un momento en el que las tres hileras coinciden. Se comprenderá esto mejor con el siguiente diagrama [15]:



Estudiemos ahora el paso de la primera figura a la segunda. Para que pueda realizarse este cambio, B_1 y B_2, y C_1 y C_2, los miembros que marchan en cabeza de las hileras que se mueven tienen que pasar, en cada caso, a un miembro de la hilera que está parada (A). Sin embargo, al mismo tiempo, B_1 y B_2 habrán pasado a dos miembros de C, y C_1 y C_2 habrán pasado a dos miembros de B. Pensemos que cada objeto ocupa un punto en un instante dado cualquiera. Entonces, puesto que su movimiento es uniforme, podemos suponer que los B y los C tardan el mismo tiempo en pasar ante un objeto dado. Pero caemos ahora en la contradicción de decir que ellos pasan ante dos objetos en el mismo tiempo que el que tardan en pasar ante uno solo.

[14] Es decir, todo el tiempo. Aristóteles, *Física*, z. 9.239, b. 33.

[15] Tomado de la exposición de la paradoja que hace Bertrand Russell en *Our Knowledge of the External World* (Nuestro conocimiento del mundo externo), cap. V.

Este argumento es el más débil de los cuatro, puesto que parece basarse en el inconsistente procedimiento de considerar a los B y a los C como si estuvieran en movimiento cuando pasan a los miembros de otras hileras, y como si estuvieran parados cuando otros los pasan a ellos. Ni siquiera hay apariencia de contradicción en el hecho de que la velocidad relativa de movimiento de los B y de los C, medida mediante la velocidad de disminución de la distancia que los separa, es dos veces mayor que la de su movimiento respecto a los que están parados (A). No obstante, el argumento encierra un complicado rompecabezas. Supongamos que nuestras figuras representan la posición de las hileras en dos momentos sucesivos. Hay que considerar legítimo este supuesto, ya que podemos colocar las A tan juntas como queramos, y postular que sólo se tarda un momento en pasar a cada A. En el primer momento, C_1 se encuentra junto a B_1, y en el segundo, junto a B_3. ¿Cuándo pasó junto a B_2? No queda sitio para colocar ningún momento en el que tal cosa pudiera haber sucedido.

La solución de este rompecabezas no es trivial en absoluto. Tenemos que negar el supuesto de que existen cosas tales como «instantes sucesivos». Los momentos del tiempo forman una serie continua, en el sentido de que entre dos cualesquiera interviene otro de ellos. En consecuencia, existe un número infinito de momentos en cualquier período de tiempo, aunque sea corto, lo que realmente equivale a decir que los períodos de tiempo son infinitamente divisibles. Ésta no es la conclusión que sacó Zenón, pero es un resultado de su argumento.

La paradoja de la flecha cala más hondo, puesto que no se basa en una consideración de las unidades de tiempo como algo discreto. Sea finito o infinito el número de momentos en los que podamos localizar la flecha, sigue siendo verdad que en cualquier momento dado la flecha estará en algún lugar determinado. Pero ¿cómo puede ser compatible esto con su situación volante? La respuesta es que su situación volante consiste simplemente en el hecho de que durante un período continuo de tiempo ocupa una serie continua de posiciones. Si se nos preguntara cómo consigue ir de una posición a otra, deberíamos responder otra vez que el paso de una posición a otra consiste simplemente en la ocupación de una posición intermedia en un momento intermedio dado. Podría parecer que esto suprime la fluidez del movimiento, del mismo modo que nuestra primera respuesta a McTaggart parecía suprimir la fluidez del tiempo, pero, al menos en este caso, la apariencia es engañosa. La fluidez del movimiento consiste en su continuidad, y ésta está asegurada tanto por la continuidad del espacio como por la del tiempo. Sin embargo, hay un sentido en el que Zenón no estaba equivocado. Podría haberse

dicho que la flecha siempre permanecería en reposo si lo que se quiere decir con ello es que existe una correlación uno a uno entre las posiciones que ocupa y los momentos en los que lo hace. Zenón sólo se equivocó al suponer que su estado en reposo, en este sentido determinado, era incompatible con su estado en vuelo.

Las otras dos paradojas plantean un problema diferente, aunque también se trata de un problema que guarda relación con las dificultades que plantea la infinitud. La cuestión, en este caso, es la de la forma en que puede empezar o acabar una serie infinita, puesto que el resultado del argumento de la paradoja de Aquiles es que la carrera no puede terminar nunca, y el del argumento de la paradoja de la dicotomía es que no puede empezar nunca.

Se ha intentado refutar la paradoja de Aquiles afirmando que Zenón simplemente no se dio cuenta de que la suma de una serie infinita puede ser finita. Para atrapar a la tortuga, Aquiles tuvo que cubrir realmente la distancia que desde el principio lo separaba de ella, además de la distancia que la tortuga recorrió en el tiempo intermedio, y la distancia que recorrió mientras se realizaba el primer avance, y así *ad infinitum*. Pero, puesto que la suma de una serie infinita puede ser finita, como sucede en el caso de la suma de la serie $1/2 + 1/4 + 1/8$, etc., que es igual a 1, su tarea no ofrece ninguna dificultad lógica.

Esta solución me parece insuficiente. Puede usarse para probar que Aquiles hubiera cogido de hecho a la tortuga, pero esto no se pone en duda. Normalmente, los corredores más rápidos alcanzan a los más lentos. El problema es el de cómo es posible que lo hagan, a la vista del argumento de Zenón, y esto no se resuelve mediante una simple apelación a las matemáticas. Por muy poco resuelto que esté, se vuelve claro si regresamos a la paradoja de la dicotomía. No constituye ninguna ventaja saber que la suma de una serie infinita puede ser finita si somos incapaces de explicar en qué forma puede empezar a existir la serie.

Intentemos abordar directamente el problema en vez de dar vueltas a su alrededor. El punto crucial, tal y como yo lo veo, es que los estadios de una serie continua no pueden alcanzarse sucesivamente. Si Aquiles, o el corredor en la paradoja dicotómica, tuvo que atravesar uno por uno el número infinito de puntos del recorrido, ninguno de los dos hubiera podido realmente empezar ni acabar. No hubieran podido empezar porque no existe ningún punto siguiente al punto de partida, que hubiera de ser la primera de sus metas, y tampoco hubieran podido acabar porque no existe ningún punto anterior al punto final, después del cual hubieran podido completar el recorrido. Los corredores dieron, realmente, un primer paso y un último paso, pero

al dar el primer paso ya *habían* cubierto un número infinito de distancias más pequeñas, y al dar el último paso habían cubierto ya la distancia infinitamente divisible que separa la posición desde la cual se dio el paso anterior a la línea de meta. Es tentador suponer que para recorrer cierto número de yardas sea necesario correr antes una yarda, y antes media yarda, y antes la cuarta parte, y así *ad infinitum*, pero este supuesto es falso. La verdad es que en el intervalo que transcurre desde que el atleta comienza a correr hasta que deja atrás una distancia finita, habrá ocupado ciertas posiciones intermedias en ciertos momentos intermedios; pero es falso que esto sea una progresión. Existen un primer y un último paso que el corredor da, pero en el curso de la carrera no existe ningún primer o último punto que el corredor ocupe. Si la acción de alcanzar cada punto del recorrido se representa como una tarea, entonces, al dar cualquier paso, aunque sea corto, el corredor ha cumplido un número infinito de tareas, que le hubiera sido imposible realizar sucesivamente.

Repito que esta conclusión no es, ni mucho menos, trivial. En todo caso, va en contra de nuestra intuición ingenua. Si añadimos esto a todo lo anterior, veremos que las paradojas de Zenón no son precisamente ingeniosas construcciones sofísticas. Tomándolas en serio, obtenemos visiones inesperadas del comportamiento de nuestros conceptos de espacio, tiempo y movimiento. Nuestro examen del argumento de McTaggart nos proporcionó, de igual manera, la clarificación de un concepto fundamental. Sin embargo, hay que señalar que en ambos casos se trató de compensaciones por no haber establecido una posición metafísica. La cuestión es si debe ser siempre así. Hemos visto que un argumento filosófico puede iluminar nuestra imagen del mundo. ¿Puede también cambiarla? ¿O debe limitarse la filosofía a la práctica del análisis?

Capítulo 2

SIGNIFICADO Y SENTIDO COMUN

A El principio de verificación

Alrededor de 1920, Wittgenstein defendió la opinión de que «la filosofía no es un cuerpo doctrinal, sino una actividad», que «aspira a la aclaración lógica de los pensamientos» [1], opinión que ha conseguido desde entonces gran difusión. En la década siguiente, los positivistas lógicos le dispensaron una gran acogida, y se fue transformando gradualmente en el movimiento lingüístico de los años cincuenta, momento éste en el que se interpretó de una manera más restrictiva la aclaración de los pensamientos como una explicación de la forma en que se usan ordinariamente las expresiones de un lenguaje natural. Realmente, no hay ninguna novedad en la idea de que las pretensiones de la filosofía incluyan la aclaración de los pensamientos. Se remonta por lo menos hasta Sócrates, quien, si podemos confiar en lo que Platón nos cuenta de él, se mostró interesado ante todo por responder a preguntas tales como «¿Qué es la justicia?», o «¿Qué es el conocimiento?» El problema que suscita polémica es el de si éste es el único objetivo que la filosofía puede proponerse legítimamente. ¿Por qué tendría que ser tan restringido? La razón es que se considera que todas las demás vías del conocimiento ya han sido acotadas. Y los filósofos, al no tener derecho a invadir dominios

[1] L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.112

ajenos, se han dedicado al análisis conceptual o lingüístico como único campo que pueden explorar con aprovechamiento.

Esta conclusión tampoco es nueva, aunque sólo ha sido ampliamente aceptada estos últimos años. Por ejemplo, ya está implícita en el famoso pasaje con el que Hume concluye su libro *An Enquiry Concerning Human Understanding* (Una Investigación sobre el Entendimiento Humano). Después de dividir todas las formas legítimas de estudio en la ciencia abstracta, cuyos únicos objetos son la cantidad y el número, considerando en su investigación «cuestiones de hecho y de existencia», que sólo pueden fundarse en la experiencia, continúa: «Si corremos a las bibliotecas, convencidos de estos principios, ¿qué estragos no tendríamos que hacer? Cogemos una obra cualquiera, por ejemplo, sobre la divinidad o la metafísica escolástica, preguntémonos: *¿Contiene un razonamiento abstracto sobre la cantidad o el número?* No. *¿Contiene un razonamiento experimental sobre una cuestión de hecho y de existencia?* No. Entonces, arrojémosla a las llamas, puesto que no contiene sino sofistería e ilusión» [2].

¿Y qué pasa con la propia obra de Hume, de la que él no pensó que sirviera para la hoguera? No fue tan heroico como Wittgenstein, quien dijo de las proposiciones del *Tractatus* que «cualquiera que me entienda, las reconoce como carentes de sentido cuando las ha utilizado —como escalones— para ir más allá de ellas» [1]. Ni tan heroico, ni tan sincero, puesto que si las proposiciones del *Tractatus* carecieran de sentido, no deberíamos esperar que se creyera en ellas. Hume no aplica su criterio a su propia filosofía, pero con toda probabilidad consideró que estaba dentro del área del razonamiento experimental. La distinción entre filosofía y ciencia no se había trazado de una manera explícita en el siglo XVIII; verdaderamente, la misma palabra «científico» fue acuñada en el siglo XIX, para sustituir a «filósofo natural». En consecuencia, no hay por qué suponer que Hume hubiera tenido que distinguir el contenido de su *Treatise of Human Nature* (Tratado de la Naturaleza Humana) o su *Enquiry Concerning Human Understanding* de aquello que nosotros denominaríamos actualmente como psicología. No obstante, en estas obras, y especialmente cuando escribe sobre temas morales, sólo en una pequeña medida ofrece generalizaciones empíricas que podrían comprobarse mediante experimentos. Hume se ocupa principalmente de conceptos, no sólo para analizarlos, sino también para hacerlos trabajar en beneficio de su escepticismo. Veremos más adelante cómo se en-

[2] David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, sección XII.
[1] *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.54

laza la práctica del análisis con el intento de facilitar, y más a menudo de contrarrestar, el reto que formula el escéptico.

Vamos a ocuparnos ahora del ataque de Hume a la «metafísica de escuela», del que puede inferirse la restricción de la filosofía al análisis. Los positivistas lógicos tomaron los supuestos sobre los que se basaba Hume y los formularon en lo que llegó a conocerse como «principio de verificabilidad» o, de forma menos exacta pero más resumida, «principio de verificación». Tal como lo formuló Moritz Schlick, cabeza visible del grupo de filósofos y matemáticos que se autodenominó «Círculo de Viena», organizador del movimiento lógico positivista de los años veinte, el principio consistía en afirmar que el significado de una proposición consiste en su método de verificación. Mi propia versión, como dije en mi obra *Language, Truth and Logic* (Lenguaje, Verdad y Lógica), era que «un enunciado es significativo para una persona dada si, y sólo si, sabe cómo verificar la proposición que dicho enunciado pretende expresar —esto es, si sabe qué observaciones lo llevarían, en determinadas condiciones, a aceptar esa proposición como verdadera o a rechazarla como falsa» [4]. También se concedió el carácter de significativos a aquellos enunciados que expresan proposiciones como las de la lógica o de la matemática pura, que son verdaderas o falsas solamente en virtud de su forma; pero, con esta excepción, todo lo que poseyera un supuesto carácter indicativo y que no consiga satisfacer el principio de verificación, se desechaba como literalmente falto de sentido.

Las dos versiones del principio que acabo de reseñar no son equivalentes. Como ya he establecido, el principio proporciona un criterio sólo para determinar si un enunciado tiene sentido. En la versión de Schlick ofrece, además, un procedimiento para determinar el significado de un enunciado. A menudo se ha entendido que los resultados son los mismos, cualquiera que sea la forma del principio que se haya adoptado, pero no tiene por qué ser necesariamente así. Por ejemplo, podemos exigir que una teoría científica pueda comprobarse mediante observación, sin defender que su contenido sea reductible al de las proposiciones en las que están registradas esas observaciones. Si adoptamos el principio de verificabilidad en cualquiera de sus formas, nos sentiremos inclinados a establecer una relación de igualdad entre lo que William James llamaba «el valor contable» de las teorías científicas, por un lado, y el rango de las situaciones observables que sirven para establecer correlaciones y predicciones, por

[4] *Language, Truth and Logic* (1.ª ed., 1936), p. 35 (2.ª ed.). Hay traducción española: *Lenguaje, verdad y lógica*, trad. de México, Fondo de Cultura Económica.

otro; pero esto no quiere decir que la variedad de situaciones en las que puede hacerse la comprobación, o la misma diversidad de métodos de comprobación, esté fijada de una vez por todas en la formulación de una teoría, y menos todavía equivale a afirmar que su contenido se limite a una descripción de las pruebas favorables que se han realizado actualmente. Siguiendo con la analogía de James, ya existe más papel emitido del que se puede cambiar por oro.

Podemos ver aún más claramente esta distinción en el ejemplo de las proposiciones históricas. Una cosa es exigir a un historiador que algunas posibles observaciones sean relevantes para la verdad o falsedad de sus afirmaciones, y otra muy distinta el identificar el significado de las proposiciones sobre el pasado con la evidencia actual o futura a la que se hubiera podido recurrir para apoyarlas. Esto hubiera supuesto, por ejemplo, que lo más que podría significar ahora la afirmación de que César cruzó el Rubicón sería que, si hubiéramos mirado en tales o cuales libros de historia, hubiéramos descubierto que sus autores lo afirmaban. Realmente, ésta fue la posición que adoptaron C. S Peirce y otros pragmatistas americanos, y también el autor de estas líneas en *Language, Truth and Logic,* pero ya no me parece una postura defendible. Hay que admitir que si alguien llegó a dudar de que haya ocurrido realmente tal o cual acontecimiento, la única forma posible de resolver la cuestión habría de ser el descubrimiento de la evidencia correspondiente. En la práctica, las especulaciones sobre el pasado, para no ser completamente ociosas, deben hacer referencia a las huellas que el pasado ha dejado. Sin embargo, sigue existiendo la cuestión lógica de que esas huellas son falibles. Por muy poca razón que pueda haber para desconfiar de las fuentes de alguien, el que éste haya dicho que tuvo lugar tal o cual suceso no establece lógicamente que dicho suceso hubiera ocurrido realmente. Y creo que hay que respetar esta cuestión formal, aunque no tenga ninguna aplicación práctica.

En verdad, podríamos intentar construir la frase «su método de verificación» de forma que diera lugar a un criterio que no tuviera esta consecuencia inverosímil. Así, podría dejarse sin determinar quién tendría que realizar el acto de verificación; entonces, se podría hacer coincidir el significado de un enunciado indicativo con el de los enunciados que contenían las observaciones de aquellos que ocupaban una posición más adecuada para comprobar la verdad de la proposición expresada. En el caso de los enunciados que expresan proposiciones históricas, podría tratarse de las personas que estuvieran, o que hubieran podido estar, presentes en tal ocasión. Podría argumentarse, incluso, que, en principio, podría haber estado allí uno mismo, pero

esto es discutible. Mientras que parece tener sentido el que digamos que podríamos haber sido un poco más jóvenes o más viejos de lo que somos, aunque no más sea basándonos en que podemos equivocarnos sobre nuestra edad sin caer en autocontradicción, es dudoso que la idea de haber vivido en una época muy diferente sea compatible con nuestra propia identidad personal. En cualquier caso, no está claro por qué tendríamos que pensar que el significado de un enunciado como «César cruzó el Rubicón» contenga alguna referencia a nosotros mismos, a no ser que «lo que significa para mí» no se construya como «lo que yo entiendo por eso», sino como «la diferencia que surgiría entre mis creencias y mis expectativas de experiencias futuras», y así podría hacerse referencia a las experiencias que uno podría tener realmente, en vez de referirse a las experiencias que tendría si estuviera situado de otra forma en el espacio y en el tiempo. Por otra parte, si hay que tomar impersonalmente el discurso de verificación, en cuanto que hace referencia simplemente a situaciones observables, se pasa a una teoría que expondré a continuación y que resulta bastante diferente, en la cual se hace coincidir el significado de un enunciado con las condiciones de verdad de la proposición que tal enunciado sirve para expresar.

El principio de verificación, aun en su forma más atenuada, la que está destinada a separar el sentido literal y la falta de sentido, tropieza con dificultades. En primer lugar, todavía no ha sido formulado adecuadamente. La idea de que un enunciado es factualmente significativo para una persona dada si, y sólo si, sabe qué observaciones la llevarían a aceptar o rechazar la proposición que considera expresada por tal enunciado, no es satisfactoria porque no tiene en cuenta el hecho de que la gente puede comportarse irracionalmente. Puede haber alguien dispuesto a aceptar una proposición sobre la base de observaciones que, en realidad, no la sustenten. Por ejemplo, uno que rece para que llueva y que vea inmediatamente después que se pone a llover, puede considerar su observación de la lluvia como una razón para aceptar la proposición de que Dios existe. Un verificacionista auténtico podría argumentar que lo que un hombre quiere decir en realidad al afirmar que Dios existe es precisamente que, cuando reza, obtiene algunas veces lo que desea; pero esto no resultaría muy plausible.

Así pues, en la primera edición de *Language, Truth and Logic* intenté ofrecer una formulación mejor del principio delimitando una clase de enunciados de observación que llamé proposiciones experienciales y considerando después como «distintivo de una proposición factual auténtica» el que «puedan deducirse de ella, junto con algunas otras premisas, algunas proposiciones experienciales que no

sean deducibles de aquellas otras premisas aisladas» [5]. Una razón para desarrollar este planteamiento fue la de prevenir proposiciones hipotéticas y generalizaciones de leyes que no pudieran equipararse simplemente a cualquier conjunto finito de enunciados declarativos de hechos particulares. Dije que este criterio parecía bastante liberal, pero de esta forma no se decía todo, puesto que en realidad el criterio dotaba de significado a una afirmación cualquiera. Esto se seguía del hecho simple, destacado en primer lugar por Isaiah Berlin [6], de que si «O» es un enunciado de observación, entonces, cualquiera que sea el enunciado declarativo «S», «O» se sigue de la conjunción de «S» con «Si S, entonces O», sin seguirse sólo de «Si S, entonces O». En la segunda edición de mi libro intenté enfrentarme a esta dificultad con una nueva formulación del principio: así, digo que hay que considerar que un enunciado declarativo es directamente verificable «si el mismo es un enunciado de observación o si es tal que, junto con uno o más enunciados de observación, da lugar al menos a un enunciado de observación no deducible a partir de aquellas otras premisas aisladas». Dije que había que considerar que un enunciado declarativo era indirectamente verificable si sucedía «primero, que, junto con algunas otras premisas, da lugar a uno o más enunciados declarativos directamente verificables, y segundo, que esas otras premisas no incluyen ningún enunciado declarativo que no sea analítico, o directamente verificable, o susceptible de ser establecido independientemente como indirectamente verificable» [7]. Me hizo falta después un enunciado declarativo, literalmente significativo, que no fuera analítico, en el sentido de ser formalmente verdadero, y que habría de ser verificable, directa o indirectamente, en la forma previamente definida.

Creí que esta fórmula estaba ya lo suficientemente elaborada como para evitar que siguiera la suerte de su predecesora; pero pronto dejé de creerlo. El profesor Alonzo Church hizo notar rápidamente [8] que, incluso en su forma corregida, mi criterio todavía daba un significado a un enunciado cualquiera. Lo mostró con el ejemplo de la fórmula compleja «(no O_1 y O_2) o (O_3 y no S)», en donde «O_1», «O_2» y «O_3» son enunciados de observación lógicamente independientes unos de otros, y «S» es un enunciado declarativo cualquiera.

[5] *Op. cit.*, p. 39.

[6] En un artículo titulado «Verification and Experience» (Verificación y experiencia). *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. XXVII.

[7] *Language, Truth and Logic*, p. 13.

[8] En una recensión de mi libro en el *Journal of Symbolic Logic*, 1949, páginas 52-53

Puesto que esta fórmula da lugar a «O_3» cuando está en conjunción con «O_1», que *ex hypothesi* no origina por sí misma a «O_3», satisface mis condiciones para ser directamente verificable. Pero entonces se seguirá que «S» es indirectamente verificable, puesto que, en conjunción con la fórmula, da lugar a «O_2» sin que «O_2» se siga solamente de la fórmula. Desde entonces se ha intentado corregir aún más el criterio hasta eludir el ejemplo de Church, pero ningún intento ha logrado tal propósito.

B. El criterio de falsabilidad

Es evidente que sólo es preciso modificar ligeramente la fórmula de Church para ejercer la misma amenaza contra el principio de falsabilidad, que fue propuesto por Sir Karl Popper [9], no precisamente como un criterio de significado, sino como un método para separar los enunciados de tipo científico de aquellos que él denominaba metafísicos. Popper creía que un enunciado declarativo era falsable si era lógicamente incompatible con alguna clase de lo que él llamó enunciados básicos, esto es, enunciados que afirmaban la existencia de una situación observable en un lugar y en un momento determinados. Puesto que no todas las hipótesis científicas se han expresado en términos de lo que es directamente observable, este criterio será demasiado riguroso, a menos que hayamos previsto la verificación indirecta. Pero entonces sólo tenemos que sustituir en la fórmula de Church «no O_3» por «O_3» para obtener la indeseable consecuencia de que un enunciado declarativo cualquiera es falsable.

Si pudiera hacerse lógicamente inobjetable el criterio de falsabilidad, éste tendría sobre el principio de verificación la ventaja del carácter más preciso de la noción de falsación, al menos al aplicarla a las teorías científicas. La razón de ello es que un simple ejemplo en contra basta para refutar una generalización, mientras que ningún número finito de casos favorables puede establecerla definitivamente, a menos que agoten su alcance, lo que no sucederá normalmente si nos estamos ocupando de leyes científicas. Además, no siempre está claro qué es lo que hay que considerar como caso favorable. Si suponemos que una generalización se confirma mediante algo que satisface su antecedente y su consecuente, y si también suponemos que hipótesis equivalentes se confirman ambas mediante los mismos datos, lo cual

[9] En su libro *Logik der Forschung* (Lógica de la investigación). Hay traducción española: *La lógica de la investigación científica*, trad. de Víctor Sánchez de Zavala, Madrid, Tecnos, 1962.

parece natural, entonces, como ha mostrado el profesor Hempel [10], llegamos a la inadmisible conclusión de que una cosa que es compatible con una generalización, la confirma, puesto que la proposición «Todo A es B» es equivalente a la proposición «Todo no B es no A», así como a la proposición «todo es no A o B», con el resultado de que cualquier cosa llevaría a cabo la confirmación excepto una A que no fuese B [11]. En verdad, los partidarios de la falsabilidad tampoco se libran de este problema si defienden, como hacen, que el procedimiento científico consiste en establecer hipótesis y en intentar falsarlas. Para ello tienen que explicar por qué el resultado de una observación que es compatible lógicamente con las hipótesis, a pesar de ser aparentemente irrelevante, no la garantiza de igual manera [12].

El criterio de falsabilidad tiene sus propias desventajas. Unos enunciados existenciales abiertos, que sólo afirman que existe algo de tal o cual tipo, sin decir dónde y cuándo existen, no son falsables, a menos que se hayan introducido de contrabando, mediante un dispositivo como la fórmula de Church, en cuyo caso entra también con ellos todo género de sinsentidos. La proposición de que existe un abominable hombre de las nieves probablemente sea falsa, pero no puede ser falsada estrictamente, puesto que no podemos explorar todo el espacio en cada momento de su existencia. Por eso mismo, la proposición que afirma que existen elefantes, aunque se ha establecido mediante observación, no logra satisfacer el criterio, y tiene que ser considerada como metafísica, en el peculiar sentido popperiano del término. Lo mismo se aplica a los enunciados indefinidos, como la proposición que dice que algún día el mar invadirá esta tierra, puesto que por mucho que falle en su propósito, siempre existe la posibilidad de que tal cosa suceda en el futuro. Por otra parte, las contradictorias de estas proposiciones son falsables. Esas anomalías no son tan molestas como lo serían en el caso de que el criterio de falsabilidad se propusiera como criterio de significado, pero podría pensarse que hace que la clase de enunciados empíricos sea indebidamente estrecha. Más seria es la objeción de que los enunciados probabilísticos que se dan en la ciencia no son falsables, al menos si se interpretan, como es usual, como predicciones de que la distribución de alguna propiedad entre los miembros de lo que puede ser una clase infinita alcanzará y mantendrá una frecuencia determinada. La razón de ello es que, por mucho que las estadísticas registradas se

[10] C. G. Hempel, «Studies in the Logic of the Confirmation» (Estudios sobre la lógica de la confirmación), Mind, LIV, 213 y 214. El lector interesado en el tema puede consultar mi obra *Probability and Evidence*, I, 3.

[11] Más adelante, en las páginas 191-192 me ocupo de este problema.

[12] Consultar las pp. 172-3 más adelante.

desvíen de la frecuencia predicha, siempre existe la posibilidad de que ésta se alcance en algún estadio posterior [13]. Realmente, se puede establecer una regla que diga que hay que considerar falsado el enunciado probabilístico si la desviación traspasa un cierto límite, pero esto supone adoptar un principio diferente, y abandonar el cuidadoso criterio lógico que se presentó al principio de esta discusión.

C. Significado y uso

Frente a estas dificultades, la tendencia general ha sido la de abandonar todo intento de crear un criterio general de significado, o incluso una regla formal de demarcación. Esta tendencia se ha visto fortalecida por la opinión, más ampliamente aceptada hoy día, de que las proposiciones de una teoría científica no se cotejan con nuestra experiencia de una en una, sino en su conjunto. Esto lo ejemplifica el hecho de que si la teoría se malogra, podemos tener cierto margen para decidir qué partes de esa teoría es necesario revisar. La teoría, considerada como un todo, debe ser comprobable empíricamente —de otra forma no podríamos hacer nada con ella—, pero puede existir más de una respuesta al problema de averiguar cuáles de estas proposiciones son puramente formales y cuáles tienen un contenido fáctico. Y quizá no haya ningún método claro para distinguir las que tienen un contenido empírico de las que podrían considerarse metafísicas. Lo único que queda del criterio de falsabilidad es el requisito de que la teoría, como un todo, sea vulnerable a la experiencia. Si se la interpreta de forma que ninguna experiencia posible podría invalidarla, no es una teoría científica, y puede ser acusada de carecer de contenido fáctico.

El principio de verificación también sobrevive en la igualdad, que suelen establecer muchos filósofos, entre el significado de un enunciado indicativo y las condiciones de verdad de la proposición que aquel enunciado sirve para expresar. La única objeción que puedo hacer a esta perspectiva es que no resulta muy esclarecedora. No se pueden identificar las condiciones de verdad de una proposición independientemente de la comprensión del enunciado que sirve para expresarla. Indudablemente, si no se está seguro del significado de lo que se ha dicho, puede ser útil preguntarse en qué circunstancias sería aceptado como verdadero, pero así se obtiene una respuesta que sólo satisface aquellos casos en los que la proposición de que se trata se refiere directamente a algún estado de cosas observable con

[13] Consultar más adelante la p. 183.

el que uno puede toparse. Esto no se aplicará a las proposiciones acerca del pasado, ni a las proposiciones que versan sobre las experiencias de otras personas —a menos que se adopte la inverosímil medida de identificar sus experiencias con su conducta manifiesta—, ni tampoco a las hipótesis científicas que contienen términos teóricos que no representan nada que pueda observarse directamente. Es cierto que estas hipótesis no son completamente comprensibles sin saber qué tipo de experimentos podrían dar pie a tales hipótesis, o las teorías en las que éstas figuran; pero, como hemos visto, existe una base para defender que la descripción de esos experimentos no agota el significado de las hipótesis o teorías que dichos experimentos pueden comprobar.

Los mismos comentarios se aplican a la frase, puesta de moda por Wittgenstein [14], que dice que el significado de las palabras consiste en la forma en que se usan. El mérito de esta frase reside en que contribuyó a desengañar a los filósofos de la idea de que los significados son objetos platónicos, que ya existen antes de que encontremos las palabras para designarlos. También corrigió la errónea tendencia a construir cada palabra como si fuera un nombre. Sustituyó la equívoca metáfora de las palabras como imágenes por la de las palabras como herramientas. Uno de los efectos que ha conseguido ha sido el de atraer nuestra atención hacia la variedad de usos a los que se aplica el lenguaje. No sólo para establecer hechos y formular teorías, sino para prometer, provocar acciones, demandar, narrar cuentos fantásticos, contar chistes, proferir obscenidades, jurar, jugar y muchos otros. No obstante, la función primaria del lenguaje consiste en establecer qué es verdadero o falso, y en este caso la identificación del significado con el uso es menos exacta que su identificación con las condiciones de verdad. Y es menos exacta precisamente en aquellos casos, de los que ya he puesto diversos ejemplos, en los cuales las condiciones en las que encontramos que está justificado afirmar una proposición no son las mismas que la hacen verdadera. Por ejemplo, aprendemos a emplear un verbo en tiempo pasado cuando lo utilizamos para hablar de sucesos que recordamos. Pero mientras que el hecho de recordar claramente un suceso reciente puede ser la mejor justificación que cabe tener para creer que tal suceso ha tenido lugar, ese recuerdo no hace que la creencia sea verdadera. Lo que hace verdadera a la creencia es precisamente que el suceso haya tenido lugar.

[14] L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Investigaciones filosóficas), párrafo 43, p. 20.

Si se toma literalmente la igualdad entre significado y uso, ésta empieza a parecerse al criterio propuesto por los pragmatistas norteamericanos del siglo XIX. Su máxima, tal como la formuló C. S. Peirce, era que toda nuestra concepción de un objeto consiste en nuestra concepción de sus efectos prácticos [15]. Si se añade el requisito de que esos efectos prácticos sean directamente observables, nos encontraremos de nuevo con algo que se parece al principio de verificación. Realmente, aunque los positivistas lógicos en gran parte ignoraban el pragmatismo, Peirce y, en menor medida, William James, adelantaron muchas de sus tesis. El mérito de esta aproximación reside de nuevo en el hecho de que suprime las propiedades ocultas. Decir que una corriente eléctrica pasa por un cable no es hacer referencia a algo como una onda invisible, sino resumir un conjunto de hechos tales como que, en condiciones adecuadas, se cargarán las baterías, sonarán los timbres, las máquinas se echarán a andar, etc. La Electricidad es todo aquello que la electricidad hace. Hablar de la atracción de la gravedad no equivale a afirmar la existencia literal de unas entidades misteriosas llamadas fuerzas, sino solamente referirse a hechos tales como que la pleamar y la bajamar están en correlación con las fases de la Luna, o como que los cuerpos sin apoyo tienden a caer. El corolario es que unos conceptos o teorías que consigan los mismos efectos tienen un significado equivalente, por muy diferente que parezca ser su contenido, y que los conceptos que no guardan relación con unos efectos no tienen significado en ellas.

Esta postura atrae al tipo de filósofo al que William James caracterizaba como filósofo empecinado [16], pero el intento de desarrollarla en sus detalles presenta dificultades. Ya hemos visto que Peirce llegó a sostener la inverosímil opinión de que las proposiciones acerca del pasado equivalen a las de la evidencia presente o futura que pueda aparecer a su favor; y su consideración de los conceptos científicos tampoco es totalmente convincente. La simple igualdad entre unas fuerzas y sus efectos hace omisión del papel que desempeñan los modelos en las teorías científicas, e ignora asimismo la práctica científica de explicar las funciones en función de las estructuras. En el caso frecuente de que los términos estructurales no sean directamente observables, se puede argumentar que todo lo que resulta es la introducción de una gama más amplia de efectos con los que los efectos de dichas fuerzas están enlazados; pero, como ya dije, es dudoso que incluso de la gama más amplia de efectos atribuidos a una

[15] Consultar: *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. V, p. 402.
[16] Consultar su obra *Pragmatism* (Pragmatismo), cap. I.

teoría científica en un momento dado, pueda decirse con propiedad que agotan el significado de ésta.

El motivo principal de que la posición pragmática no sea aceptable reside en que no logra hacer justicia a la trama de las teorías científicas, ni a su amplitud —puesto que el ámbito de evidencia que puede atañer a una teoría no está circunscrito—, ni al hecho de que su entramado es más complicado que el de nuestras observaciones. Así, como ha señalado el profesor Hempel [17], los conceptos cuantitativos que se emplean en la ciencia no pueden definirse, en general, en función de lo que es realmente observable. Esto se aplica tanto a los conceptos cotidianos como a los de longitud y peso. De esta forma, en toda teoría física que incluya la geometría euclidiana habrá longitudes que tengan como valores números irracionales (como la raíz cuadrada de 2), pero ninguna medida real podrá dar como resultado un número irracional. Podríamos tratar de responder a esta objeción identificando un número irracional con la serie de números racionales cuyo límite está constituido por dicho número irracional, pero topamos entonces con la dificultad de que esta serie es infinita, mientras que cualquier serie de observaciones actuales debe ser finita. Igual dificultad surge en el caso del peso, en el que los valores posibles son racionales, pero también infinitos, puesto que forman una serie compacta de manera que entre dos valores cualesquiera siempre hay otro intermedio. Tenemos así que teóricamente existen más diferencias de peso que las que podemos distinguir con nuestras observaciones. Quizá podríamos concebir todas esas posibilidades representándolas con un número infinito de enunciados condicionales en el plano de la observación, pero además de la dificultad de especificar la prótasis de muchos de esos enunciados, se perdería completamente el propósito del enfoque pragmático. La tozuda insistencia en valores fijos comienza a ablandarse cuando realmente no podemos dar razón de ellos.

Como sugeriré más adelante [18], podríamos distinguir el significado de una teoría o, para decirlo más exactamente, el significado de los enunciados en los que se formula la teoría, de su contenido fáctico. El contenido fáctico de la teoría se identificará con todo lo que se puede derivar de aquello que es realmente observable. La suma total de esas proposiciones puramente fácticas, verdaderas o falsas, constituye lo que F. P. Ramsey, filósofo de Cambridge, llamó un sistema

[17] Consultar «The Theoretician's Dilemma» (El dilema del teorizador), *University of Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. II.

[18] Ver más adelante las pp. 125-6 y 158-62.

primario [19]. Esto se contrasta con un sistema secundario, o conjunto de sistemas, que se ocupa de lo que Peirce llamó la ordenación de hechos. El sistema secundario va más allá que el primario, da leyes tanto para los casos reales como para los posibles, y también puede contener términos que no guardan relación directa con lo observable. Puesto que la distinción entre hecho y teoría sólo es relativa, disponemos de una cierta libertad para elegir el lugar por donde trazar la línea divisoria. Veremos que determinar lo que hay que considerar como puramente factual es, en cierta medida, una cuestión arbitraria. No obstante, sostendré que puede adoptarse una decisión razonable. El significado de los enunciados que entran dentro de la formulación de una teoría científica dependerá en parte del contenido fáctico de la teoría, y en parte de la contribución que hacen las proposiciones que dichos enunciados expresan, a la estructura y a la capacidad explicativa de la teoría.

Volviendo al problema de la posibilidad de la metafísica, origen de toda esta discusión sobre el significado, creo que ya podemos exigir a toda teoría metafísica que funcione como un sistema secundario, al menos en la medida en que tenga algún valor explicativo. Al principio de verificación se le objetaba frecuentemente que su propio estatus era dudoso. No parecía que fuese necesario, en el sentido de que su negación fuera autocontradictoria, y si se presentaba como una hipótesis empírica acerca del modo en que se usa realmente la palabra «significado», entonces el hecho mismo de que negara significado a enunciados que muchas personas consideraban significativos podría tomarse como prueba de su falsedad. La única respuesta que hubiera podido darse a esta objeción era que el principio se propuso como una definición convencional. No describía cómo se usaba comúnmente la palabra «significado», pero prescribía cómo debería usarse. Pero, entonces, ¿por qué alguien habría de seguir la prescripción si sus implicaciones no fueran de su gusto? De hecho, hemos visto que el principio de verificación es defectuoso si se apoya en una base distinta, pero surge el mismo problema incluso respecto a la propuesta, mucho más débil, por la cual sustituimos aquella primera base. ¿Por qué habría que exigir a una teoría metafísica que tuviera valor explicativo? Sólo puedo responder a esto preguntando qué interés podría tener la teoría de lo contrario. Si no aspira a la verdad, no necesitamos molestarnos. Digamos que posee un significado: la palabra «significado» se usa de muy diversas maneras, y puede haber gente para la que esa teoría sea significativa de una

[19] Consultar F. P. Ramsey, *The Foundations of Mathematics* (Los fundamentos de la matemática), p. 212.

u otra forma. Pero si la teoría aspira realmente a la verdad, tendría que existir alguna forma de decidir si la alcanza efectivamente. Aun en el caso de que no tenga ningún contenido fáctico, en el sentido que estoy dando a este término, debería contribuir de alguna forma a la ordenación de hechos. De otro modo, no tendríamos ningún criterio para determinar si es aceptable o no. Naturalmente, puede decirse que mi forma de enlazar teorías con hechos observables cae en una petición de principio; pero ¿qué alternativas existen frente a dicha petición? Incluso un metafísico como McTaggart, con su característica concepción de la realidad [20], se cree obligado a tratar de explicar las apariencias. Si lo que nos hemos propuesto excluir es la existencia de otro ámbito, desconectado de todo lo que percibimos ordinariamente, volvemos a encontrarnos, efectivamente, con el problema de la experiencia mística [21], y se vuelven a aplicar las mismas consideraciones.

D. Las pretensiones del sentido común

La desconfianza ante la metafísica, que ha sido una característica de gran parte de la filosofía actual, fue suscitada parcialmente por el positivismo lógico, pero tuvo su origen remoto en el movimiento analítico que comenzó a desarrollarse en Cambridge a principios del presente siglo. Fueron Bertrand Russell y G. E. Moore los que hicieron surgir este movimiento, y Wittgenstein, cuya primera obra también estimuló a los positivistas lógicos, quien lo continuó con su peculiar estilo. Aunque Russell ha tenido mayor influencia que Moore, no sólo en el sentido de su difusión mundial, sino también mediante sus escritos estrictamente filosóficos, el principal responsable de la limitación de la filosofía al análisis fue Moore. El personalmente no propuso esta perspectiva filosófica y, por el contrario, le negó su apoyo, pero en gran medida la practicó y veremos que tal perspectiva puede inferirse fácilmente de sus consideraciones.

El rasgo más destacado de la postura filosófica de Moore fue la defensa del sentido común. No llegó hasta el punto de sostener que todas las creencias del sentido común fueran siempre correctas. Por ejemplo, existió en una época una creencia del sentido común que defendía que la Tierra era plana, y Moore no hubiera negado la posibilidad de que algunas creencias aceptadas hoy generalmente pudieran, de igual forma, descubrirse como equivocadas. Lo que él de-

[20] Ver más atrás, p. 22.
[21] Ver más atrás, pp. 16-9.

fendió fue la verdad, y la certeza, de cierto número de proposiciones muy generales, que constituyen lo que denominó «la visión del mundo propia del sentido común».

La visión del mundo propia del sentido común, en la representación de Moore, consiste, en primer lugar, en creer que existen dos tipos diferentes de entidades, objetos materiales y actos de conciencia [22]. Moore no define lo que quiere decir con «un objeto material», o lo que él considera que el sentido común entiende por esa expresión, sino que ofrece una lista de ejemplos que incluye cuerpos humanos, animales, plantas, minerales, casas, locomotoras, gotas de agua, la Tierra y las estrellas; y también atribuye al sentido común la creencia de que todos esos objetos están colocados en el espacio y en el tiempo.

Creer que existen actos de conciencia es la interpretación que da Moore de una creencia que el hombre de la calle podría expresar con mucha más naturalidad diciendo que los hombres, y quizá algunos animales, tienen mente. De nuevo, Moore no intenta definir actos de conciencia, sino que da a entender que incluyen cosas del tipo de la audición, la visión, el recuerdo, el sentimiento, el pensamiento y el sueño. Atribuye al sentido común la creencia de que esos actos de conciencia están situados en el tiempo, y también, cosa sorprendente, la creencia de que lo están, asimismo, en el espacio, siendo que, en su opinión, la gente piensa que lo que vincula los actos de conciencia con unos cuerpos animales o humanos es que aquéllos acontecen en los lugares que éstos ocupan. Sin embargo, también considera una creencia del sentido común que los actos de conciencia están vinculados a los cuerpos en el sentido de que aquéllos dependen causalmente de éstos. Esto sólo se aplica a los objetos materiales que constituyen organismos, y ni siquiera a todos ellos. La creencia general es que tan sólo una mínima parte de los objetos materiales están vinculados con un acto de conciencia. Cualquiera que sea la clase a la que pertenecen, son considerados como cosas de las que en algunas ocasiones podemos ser conscientes, pero también se cree que existen independientemente de la conciencia que tengamos de ellos.

Los objetos materiales y los actos de conciencia, junto con el espacio y el tiempo, de los que Moore dice que son entidades de algún tipo, pero que no son cosas sustanciales, de la manera que lo son los objetos materiales y los actos de conciencia, constituyen los únicos tipos de cosas, cuya existencia, según Moore, el sentido común considera como una certeza. Nuestro autor piensa que también es una

[22] Consultar G. E. Moore, *Some Main Problems of Philosophy* (Algunos grandes problemas de la filosofía), cap. I.

creencia del sentido común la de que puedan existir cosas pertenecientes a otros órdenes, pero no que existan con certeza. Hubo un tiempo en el que la creencia en un Dios creador del mundo formó parte de la cosmovisión del sentido común, pero Moore piensa que en el primer cuarto de este siglo muchas personas han comenzado a dudar de la existencia de Dios. Las suficientes como para dejar de proclamar que esta creencia sea de sentido común. Sospecho que esta conclusión no fue tanto el resultado de una investigación sociológica cuanto de su deseo de representar la concepción del mundo del sentido común con un carácter de verdad cierta, y también porque él mismo opinaba que no existe ninguna razón convincente para suponer que existe un Dios [23]. Esto mismo se aplica a la creencia de que los seres humanos seguirán siendo conscientes después de la muerte de sus cuerpos, lo que también Moore podría haber atribuido al sentido común si no fuera porque él mismo pensaba que no existe ninguna razón convincente para sostener esta opinión.

Otra característica importante de la concepción del mundo propia del sentido común, en la versión que Moore ofrece de ella, es la creencia de que no sólo sabemos genuinamente que existen objetos materiales y actos de conciencia, sino que conocemos además muchos hechos acerca de ejemplos concretos de aquéllos. Entre los hechos de este tipo, cuyo seguro conocimiento proclamaba, se encontraban los siguientes: que tenía un cuerpo que había existido durante algún tiempo, que durante este tiempo había estado continuamente en contacto (o no lejos de la superficie de) la Tierra, que esta misma Tierra había existido desde hace muchos años, que existían otros muchos objetos materiales, incluyendo otros seres humanos, de los que su cuerpo había estado a diversas distancias en diferentes momentos, y que otros muchos objetos materiales habían comenzado a existir, y en muchos casos habían dejado de existir antes de que él naciera. También afirmaba saber que había tenido muchas experiencias de diversos tipos, incluyendo las de percibir su propio cuerpo y los objetos de su entorno, que había observado muchos hechos acerca de esos objetos, que había recordado muchos hechos de este tipo que no eran ordinariamente objeto de sus observaciones, que había creído muchas cosas, que a menudo había soñado, y que también a menudo había imaginado cosas que no había considerado reales, y que muchos otros hombres habían tenido experiencias semejantes. No dio por supuesto que fuera el único al que hubieran sucedido estas cosas. Y pensaba que era cierto que otros muchos hombres conocieron res-

[23] Consultar G. E. Moore, «A Defence of Common Sense» (Una defensa del sentido común), en *Philosophical Papers*, p. 52.

pecto de sí mismos y de lo que los rodeaba unos hechos que se correspondían con los que él había enumerado [24].

Puesto que Moore no presenta ningún argumento en favor de la proposición que afirma que existen actos de conciencia, hay que suponer que la considera autoevidente. Si lo hubiera creído necesario, hubiera podido ofrecer el argumento que conduce hasta el primer principio de Descartes, «Cogito ergo sum» — «Pienso, luego existo» [25]. Si se duda acerca de la existencia de actos de conciencia, la consecuencia es que éstos existen, puesto que el dudar es uno de estos actos. Sin embargo, hay que señalar que este mismo argumento descansa sobre la suposición de un acto de conciencia: el acaecer de la duda.

Los argumentos que presenta Moore para apoyar la perspectiva del sentido común respecto a objetos materiales se dirige contra los filósofos que no aceptan tal perspectiva, ya sea porque creen que los objetos materiales no son reales o, como sucede más frecuentemente, porque creen que, aunque muy bien pueden existir objetos materiales, el hecho de su existencia no es algo que podamos conocer con certeza. Su método para desacreditar a los filósofos que niegan la existencia de los objetos materiales es poner de relieve lo que hay de absurdo en esta negación, incluyendo, como hemos visto, la proposición que afirma que ellos mismos no existen. Extrañamente piensa que posee un argumento aún más potente contra los filósofos que defienden la opinión, al parecer más moderada, de que no podemos saber si existen objetos materiales, puesto que Moore sostiene que esta postura es autocontradictoria. Su fundamento se basa para ello en que al decir que no existen objetos materiales, tales filósofos afirman implícitamente saber que hay además de ellos otras personas, y las personas tienen cuerpos, que son objetos materiales. Pero si desde el principio se da por supuesto que las personas tienen cuerpos, entonces el conocimiento que tiene el filósofo de su propia existencia bastará para probar que existe al menos un objeto material. Y si se cree, como Descartes, que es lógicamente posible que las mentes existan independientemente de los cuerpos, entonces la suposición de que existen otras personas no necesita incluir además la admisión de la existencia de objetos materiales, puesto que pudiera creerse que aquellas personas existen sólo como mentes. Por otra parte, el filósofo que dice que *nosotros* no podemos saber tal o cual cosa, está indicando, de hecho, su creencia en que existen otras personas, pero todavía puede negar convincentemente que esta creencia sea equivalente a un conocimiento. Puede establecer su opinión diciendo que

[24] *Ibid.*, pp. 32-35.
[25] Ver su *Discurso del Método*, parte IV.

no puede conocer aquello de lo que se trata, y que si además de él hay personas, éstas tampoco pueden saberlo. Por tanto, este argumento de Moore tampoco es decisivo.

En el aspecto positivo, no tiene argumento que ofrecer además de la simple afirmación de que él no conoce realmente aquello que dice conocer. Así, en una conferencia titulada «Proof of an External World» (Prueba de un Mundo Exterior) [26], después de referirse al dicho kantiano de que seguía siendo un escándalo para la filosofía que la existencia de cosas fuera de nosotros debiera ser aceptada meramente por fe, sin ninguna prueba satisfactoria, propuso acabar con este escándalo por el sencillo procedimiento de levantar las dos manos y decir, acompañándose de los correspondientes gestos, «Aquí hay una mano» y «Aquí hay otra». Su prueba consistía en el hecho de que sabía que tales enunciados declarativos eran verdaderos, y que de ellos se seguía lógicamente que existían por lo menos dos cosas fuera de nosotros, en el sentido de que tales cosas estaban localizadas espacialmente y también poseían la capacidad de existir sin ser percibidas. De esta forma, Moore llegó a probar que en el pasado han existido objetos materiales, bastándole con recordar a sus oyentes que había levantado las manos unos momentos antes. En ningún caso pretendía ser capaz de probar las premisas de su demostración, pero insistía en que su incapacidad para probarlas no le impedía saber que eran verdaderas.

Cuando Moore decía que no tenía ninguna prueba de sus premisas, quería decir que no podría demostrarlas: no podría enumerar ningún conjunto de proposiciones del que se siguiera que aquéllas fueran verdaderas. Sin embargo, esto no equivale a decir que no hubiera tenido ninguna evidencia de ellas. Había tenido una evidencia, la que le había proporcionado, en un caso, una percepción sensorial, y en el otro, la memoria; y al decir que sabía que las proposiciones en cuestión eran verdaderas, estaba dando por sentado que esta evidencia era suficiente en tales circunstancias. Pero si eran esos sus supuestos, daban pie a un argumento con consecuencias de mucho mayor alcance. En su aplicación a la defensa del sentido común, el argumento consiste en que los enunciados tales como «Esto es una mano» se usan de forma que nuestra actualización de las experiencias sensoriales del tipo de la que experimentaron Moore y sus oyentes en el curso de su conferencia establece realmente la verdad de las proposiciones que expresan. De hecho, el error es posible, como el que cometió el propio Moore en una ocasión en que señaló hacia una falsa claraboya y dijo saber que era una ventana que daba al cielo;

[26] Consultar G. E. Moore, *Philosophical Papers*, cap. VII.

pero tales errores pueden descubrirse y pueden ser corregidos. Existen métodos ya garantizados para comprobar si se está sufriendo una ilusión perceptiva, y si esas comprobaciones no indican que esté sucediendo tal cosa, si se corrobora el juicio perceptual mediante el correspondiente desarrollo de las experiencias propias, y mediante el testimonio de otras, no queda ninguna duda seria. De igual forma, con el uso de enunciados del tipo «levanté las manos hace unos momentos» sucede que si se está en posesión de algo que tiene toda la apariencia de ser una clara recepción del suceso en cuestión, y otros testifican que ellos también lo recuerdan, y en las circunstancias que rodean a tal suceso no existe nada que nos haga sospechar que nuestra memoria nos engaña, entonces podemos tener la seguridad de que dicho suceso tuvo lugar. En resumen, existen criterios autorizados para decidir acerca de tales problemas, y si se cumplen esos criterios, queda establecido el punto en cuestión. Dudar o negar que tengo delante de mí una mesa, si puedo verla y tocarla, encontrándome en lo que son condiciones aparentemente normales, es ignorar, o fingir ignorancia, de lo que significa «percibir una mesa».

Voy a examinar brevemente la validez de este argumento. Lo que quiero dejar claro ahora es que, si el argumento es válido, no existe ninguna razón por la que éste debiera aplicarse con exclusividad a las proposiciones que el sentido común puede aceptar. La existencia de criterios reconocidos para decidir si tales proposiciones son verdaderas o falsas es cierta de igual manera para las proposiciones que figuran en las ciencias formales o empíricas. Comprender la matemática es, entre otras cosas, saber en qué consiste una prueba matemática. La comprensión de una teoría química o biológica requiere conocer el hecho de que una evidencia experimental la confirmaría o refutaría. También en estos casos, si se descubre que los criterios adecuados han sido satisfechos, no existe ningún motivo de duda: como máximo, si estamos ocupándonos de teorías empíricas, podemos no sentirnos seguros acerca de si seguirán teniendo algún valor a la luz de una experiencia futura, pero esta cuestión la decidirá el experimento correspondiente, si es que puede decidirse. En todo caso, no existe ningún hueco por el que la filosofía pueda llegar a andar con paso firme. Pero si la filosofía no se encuentra en condiciones de emitir un juicio sobre la verdad o la falsedad de las proposiciones que pertenecen a uno cualquiera de esos campos, y si para ella no existe otro mundo que explorar distinto del que ya es tema de las ciencias y artes cognitivas, se verá forzada a volverse hacia el análisis, apoyándose, como ya dije, en que constituye la única senda del conocimiento que todavía no ha sido acotada.

Examinemos este argumento más de cerca. Debemos reparar, en primer lugar, en que sobresimplifica la postura tanto de las ciencias empíricas como de las ciencias formales. De hecho, no existe ningún acuerdo universal entre los matemáticos acerca de lo que constituya una prueba válida. Naturalmente, existe un acuerdo muy lato, pero no en todos los términos. Por ejemplo, algunos matemáticos aceptarán un argumento por *reductio ad absurdum* como prueba de la existencia de un número que satisface tal o cual función, y otros sólo atribuirán existencia a aquellos números que puedan construir positivamente. Tampoco existe un acuerdo universal entre físicos o biólogos acerca del estatus de sus teorías. Muchos físicos creen que, en el campo de la mecánica cuántica, hay que contentarse con leyes estadísticas, pero también hay quienes esperaron, incluyendo a Einstein, que todavía pudiera encontrarse alguna forma de idear una teoría determinista que también hiciera justicia a la evidencia. Hoy día, la mayoría de los biólogos rechazan la teoría lamarckiana de que los caracteres adquiridos pueden heredarse, pero algunos se preguntan si toda la evidencia experimental se puede explicar satisfactoriamente mediante la teoría oficial neomendeliana de las mutaciones casuales. En todos estos casos, lo que se discute puede ser considerado un asunto filosófico. En la controversia matemática, la cuestión se reduce, en parte, a un problema de lógica: el de si está permitido rechazar la ley de tercero excluido, según la cual una proposición debe ser verdadera o falsa. En mis otros ejemplos, se trata en gran medida de una cuestión de los niveles a los que debería responder una teoría científica según las expectativas. De esta forma, la principal razón de Einstein para buscar una alternativa a la teoría cuántica dominante era que ésta no concordaba con su imagen del mundo; no estaba satisfecho de una explicación en la que, a la larga, las cosas se dejaban al azar. Indudablemente, si es un asunto filosófico, se trata de un asunto tal que el filósofo no podría tener la esperanza de resolver sin un conocimiento de física bastante grande; pero esto no la separa de su dominio propio. El divorcio entre la filosofía y las ciencias naturales, que se consumó, como hemos visto en el siglo XIX, fue, en parte, un producto del movimiento romántico, que tomó a la filosofía como una liberación del materialismo científico, y, en parte, un producto del gran crecimiento experimentado por el conocimiento científico, crecimiento que condujo a una especialización mucho mayor de las ciencias. En la actualidad hay, en realidad, tanto que aprender, que un filósofo no podría aspirar a tener un contacto más que superficial con muchas ramas de la ciencia: pero éste no es motivo para que tenga que volverles la espalda.

Un defecto más radical del argumento que hemos extraído de Moore es que la distinción entre conocer la verdad de una proposición y conocer su análisis no es tan tajante como lo requiere el argumento. En su defensa del sentido común, Moore supone que se podría establecer definitivamente la verdad de una proposición como «Aquí hay una mano» sin conocer en absoluto la forma en que debería analizarse. Pero si no se sabe cómo hay que analizar la proposición, ¿cómo se sabe cuál es la proposición que se ha reconocido como verdadera? La respuesta acostumbrada a esta objeción es que debemos distinguir entre conocer el análisis de una proposición y conocer su significado. Un enunciado del tipo «Aquí hay una mano» tiene, en el contexto en el que lo usó Moore, un sentido ordinario que cualquier castellanoparlante competente comprendería de inmediato. Basta considerarlo en este sentido para determinar si la proposición que dicho enunciado expresa es verdadera. El problema de la forma de la analizar esta proposición se plantea posteriormente. Pero si el análisis consiste, como efectivamente veremos en esta especie de ejemplo, en la reiterada descripción de las circunstancias que justifican para nosotros la aceptación de la proposición que se está analizando, no podemos excluir la posibilidad de que ese análisis muestre que el método que debemos seguir para construir nuestros enunciados no es el método mediante el cual éstos se comprenden comúnmente. Se trata entonces, como veremos más adelante [27], de una cuestión filosófica: la de si alguna cosa es capaz de existir sin ser percibida. Los argumentos que pretenden que nada puede existir de esa forma pueden no ser válidos, pero hay que reparar en ellos: y hasta que se haya aclarado esta cuestión no podemos estar seguros de que el sentido en el que un enunciado como «Aquí hay una mano» expresa una proposición verdadera sea el sentido en el que se entiende ordinariamente; sin duda, en la forma en que se entiende ordinariamente, hace referencia a algo que puede existir sin ser percibido. Actualmente, la gran mayoría de los filósofos creen, de hecho, en la capacidad de los objetos materiales para existir sin ser percibidos, pero no todos conciben tales objetos materiales de una forma que concuerde con el sentido común. Así, se ha argumentado, sobre bases científicas, que las cosas, tal y como son en sí mismas, no tienen las propiedades que nos parecen tener cuando las percibimos. En esta línea, la proposición verdadera que puede considerarse expresada mediante un enunciado como «Aquí hay una mano», consiste en que las propias sensaciones de color, forma, etc., son causadas por un conjunto de partículas que en sí mismas carecen de color. En la

[27] Ver más adelante, pp. 114-21 y 239-40.

medida en que el sentido común atribuye un color a los objetos materiales con los cuales identifica la mano que percibimos, cae sin más en un error. Esta perspectiva puede, una vez más, ser errónea, y en todos los casos habrá que enfrentarse con ese argumento. Más adelante veremos [28] que plantea un problema bastante difícil. Hasta que se esclarezcan tales cuestiones, lo máximo que puede concederse a Moore es que cuando dijo que sus manos existían, estaba diciendo algo que él tenía derecho a considerar verdadero, y esto es muy poca cosa hasta que podamos determinar qué era ese algo. Realmente, si los escépticos tienen razón, y si sus argumentos también se pretenden dignos de consideración, puede haber sucedido, ni más ni menos, que Moore experimentara ciertas sensaciones, e incluso, tal vez, que simplemente hubieran tenido lugar esas sensaciones.

El procedimiento seguido por Moore consistió en tratar de demostrar que un concepto tuviera aplicación, sin duda alguna, señalando los casos que lo ejemplificaban. Por ello, el argumento que hemos estado examinando ha llegado a conocerse como el argumento de los casos paradigmáticos. Si tal o cual situación sirve como paradigma para el uso de alguna expresión, entonces el hecho de que la expresión se use acertadamente basta para probar que esta situación existe. De esta forma, el escéptico queda automáticamente eliminado. El argumento no sólo falla, como acabamos de ver, por el hecho de que usar acertadamente una expresión admite un desacuerdo bastante grande en cuanto a aquello a lo que legítimamente puede considerarse que hace referencia, sino también porque expresiones de uso común pueden asociarse con teorías que resulten inaceptables. Así, hubo un momento en el que expresiones que hacían referencia a la brujería se usaban acertadamente, al existir criterios autorizados para decidir si una persona era un bruja, y también con demasiada frecuencia se descubría que todos esos criterios se satisfacían. Hoy ya no consideramos que esto sea una prueba de que existían brujas. No es fácil dar con ejemplos normales, porque se tiende a desechar los conceptos cuando se desacreditan, pero sospecho que el concepto de libre albedrío, sobre el cual tendré que decir alguna cosa más adelante [29], puede ser uno de estos ejemplos. Indudablemente, el concepto se aplica en la medida en que a menudo somos capaces de distinguir entre casos en los que una persona hace algo, como decimos, por su libre albedrío, y casos en los que hace algo involuntariamente o bajo coacción. Sin embargo, veremos que por lo menos es muy dudoso el hecho de que esta distinción baste para justificar la

[28] Ver más adelante, pp. 97-103 y 125-6.
[29] Ver más adelante, pp. 245-51.

atribución de responsabilidad en un caso, y no en el otro. Si, como parece probable, nuestra noción ordinaria de responsabilidad implica la concepción de la voluntad como algo autoimpulsado, es casi seguro que no podría resistir un examen crítico.

El uso común no está determinado. Cambia influido por la ciencia, aunque el cambio no siempre es evidente de forma inmediata. Seguimos hablando del movimiento del sol, de su nacimiento por el Este y de su ocaso por el Oeste, pero el significado de esas palabras, al menos para la gente culta, no es el mismo que era antes de la aceptación de la teoría copernicana. A veces, el cambio es filosófico. La teoría de la brujería no se refutó empíricamente; no hubo ningún experimento crucial mediante el cual se refutara la existencia de las brujas. Lo que sucedió fue, precisamente, que, con el desarrollo de las ciencias naturales, este método antropomórfico de explicación de acontecimientos adversos, perdió su credibilidad. No coincidía con la imagen global del mundo que la ciencia defendía.

Este ejemplo muestra que nuestras formas de interpretar una experiencia pueden cambiar profundamente. No podemos dar por supuesto con una seguridad total que, con el tiempo, no se pensará en la necesidad de reformar radicalmente nuestro actual aparato conceptual. Sin embargo, existe una restricción, si no respecto a la extensión, a la que tales reformas pueden llegar, sí al menos respecto a su punto de partida. Si alguien quiere convencernos de que posee una forma mejor de describir el mundo, nos lo tiene que hacer inteligible, y esto significa que tiene que ponerlo en relación con los conceptos que ya poseemos. No sólo eso, sino que no se reconocerá la necesidad de un sistema distinto a menos que se nos pueda convencer de que nuestro actual sistema no cumple ya sus funciones; y para ello debe ser examinado críticamente, con los recursos de la ciencia, pero también con los de la filosofía. Esto no equivale a decir que la filosofía esté restringida a la práctica del análisis conceptual, sino que es ese análisis lo único que puede emprender con provecho.

Capítulo 3
EL ANALISIS FILOSOFICO

A. El análisis formal

Después de mantener que la práctica del análisis debería constituir al menos el punto de partida de la filosofía, me veo en la necesidad de dedicar un buen espacio a decir en qué consiste esta práctica. De hecho, engloba completamente diversas actividades, que difieren entre sí por sus métodos, por sus objetivos, o por ambas cosas. Destacaré algunas de ellas, sin pretender que ésta sea la única forma razonable de clasificarlas. En muchos aspectos, se transforman gradualmente unas en otras, y trazar una línea divisoria entre ellas resulta completamente arbitrario.

El primer tipo es el que estableció F. P. Ramsey, al escribir en 1929 que «En la filosofía consideramos las proposiciones científicas y las de la vida cotidiana, e intentamos mostrarlas en un sistema lógico con términos primitivos y definiciones, etc. Esencialmente, la filosofía es un sistema de definiciones o, simplemente y con bastante frecuencia, una descripción de la forma en que deberían ofrecerse las definiciones» [1]. Sin embargo, es muy poco lo que se ha hecho en el sentido de construir como sistemas lógicos, aunque sólo sea algunas ramas particulares de la ciencia. Una razón para ello es que la necesaria combinación de conocimiento científico y habilidad lógica es rara, y otra, que no muchas teorías científicas han alcanzado el

[1] F. P. Ramsey, *The Foundations of Mathematics*, p. 263.

estadio de una axiomatización útil. Tampoco es completamente claro que la mayor claridad que resulte de ello compense el esfuerzo.

A lo que se ha llegado más a menudo ha sido a la definición formal de conceptos determinados, que desempeñan un importante papel en la ciencia o en el discurso cotidiano. A veces resolvemos un término que no se usa unívocamente en el lenguaje ordinario, en términos con diversos sentidos, y se ha intentado definir con precisión mediante métodos formales cada uno de estos últimos. Así ha ocurrido en el caso del concepto de probabilidad. Puede suceder que el uso ordinario de un concepto de este tipo sea demasiado impreciso para que tales definiciones puedan captarlo exactamente con todas sus variaciones, pero lo que se intenta no es tanto reseñar cuidadosamente un uso ordinario como clarificar y, si es necesario, afinar, unos conceptos, de forma que se incremente su utilidad para la ciencia. Un buen ejemplo de ello es la definición einsteiniana de simultaneidad, de la que podría decirse que sacó a la luz unas implicaciones de nuestro uso del término de las que antes no habíamos tenido noticia; pero probablemente sería más correcto decir que Einstein mostró en su Teoría de la Relatividad que el concepto ordinario de simultaneidad, que él mejoró, era defectuoso. Podría sostenerse que eso mismo también es verdad si se dice de la definición de causalidad dada por Hume, aunque veremos más adelante [2] que su interés no reside en la definición real de Hume, que es difícilmente aceptable en la forma en que se presenta, sino en los argumentos que conducen a ella. Otro ejemplo de este primer tipo de análisis, del que trataremos más adelante, es el de la definición de verdad [3].

La filosofía de la ciencia, a la que se intenta contribuir mejorando conceptos como el de probabilidad, no sólo desarrolla un interés por la estructura de las teorías científicas, sino también por la de los argumentos científicos. Por otra parte, el estudio de argumentos científicos puede ser no sólo descriptivo, sino también crítico. Se han suscitado interrogantes respecto a las razones para preferir una teoría científica a otra, cuando parece que ambas concuerdan de igual forma con la evidencia fáctica, y respecto a las consideraciones que deberían guiarnos a la hora de decidir si abandonamos, o modificamos de alguna forma, una teoría que no ha sido confirmada por un experimento dado. También se ha planteado el problema de establecer las condiciones bajo las cuales un enunciado de observación confirma una hipótesis, y también quizá el de prevenir diversos grados de confirmación. Esta cuestión está conectada con el problema más amplio

[2] Ver más adelante, pp. 195-9.
[3] Ver más adelante, pp. 226-7.

de la inducción, en el que se plantea la validez de toda forma de inferencia no-deductiva. En realidad, el acceso a esos problemas puede incluir, o llegar a, la previsión de definiciones formales; por ejemplo, se ha intentado desarrollar una teoría formal de la confirmación. Yo coloco estos estùdios en una categoría aparte, porque no se limitan a esclarecer procedimientos científicos, sino que también se interesan por el problema de su posible justificación.

B. La gramática lógica

Tenemos, a continuación, las investigaciones que pueden agruparse bajo el título de gramática lógica, cuyo propósito es explicar las diferencias que parecen formar parte de la estructura de nuestro lenguaje. También en este caso la mayor parte de los filósofos no sólo están muy interesados en el esclarecimiento de tales distinciones, sino además en su justificación, en la consideración de hasta qué punto nos vemos forzados a ellas, ya sea por la naturaleza de nuestra experiencia, ya por las exigencias de una comunicación eficaz. Por ejemplo, ordinariamente se distingue entre términos singulares, tales como nombres propios, que se usan para hacer referencia a objetos particulares, y términos generales, que se usan principalmente para atribuir propiedades a los objetos identificados mediante los términos singulares. No obstante, hay quien sostiene que puesto que los objetos siempre pueden identificarse mediante sus propiedades, no necesitamos términos singulares ni generales, al menos en no mayor medida que necesitamos signos demostrativos y descriptivos [4]. Puesto que los signos demostrativos incluyen tiempos verbales, quienes piensan que podemos arreglárnoslas sin ellos se adscriben a la opinión, discutible como ya hemos visto [5], de que la misión desempeñada por dichos tiempos verbales puede ser llevada a cabo con las mismas garantías especificando relaciones temporales. Y sostienen también que podemos decir todo lo que queremos sin tener que utilizar palabras cuyo significado dependa del contexto en el que se pronuncian.

Si las palabras son signos, se trata ante todo de sonidos o inscripciones, y necesitamos una teoría que explique de qué forma estos materiales constituyen signos. Los filósofos dicen que los enunciados declarativos expresan proposiciones. Pero ¿qué son las proposiciones? ¿Tenemos que concebirlas como entidades abstractas, que existen independientemente de los enunciados que las expresan? [6] De-

[4] Ver más adelante, pp. 204-5
[5] Ver más atrás, pp. 27-8.
[6] Ver más adelante, pp. 202-3.

jando este problema para más adelante, podemos señalar que las proposiciones se distinguen entre sí en varios aspectos. Por ejemplo, pueden ser simples o compuestas. Las compuestas pueden ser veritativo-funcionales, lo que quiere decir que su valor de verdad, esto es, su verdad o su falsedad, está completamente determinada por el valor de verdad de sus componentes. Evidentemente, el valor de verdad de la conjunción «*p* y *q*» o el de la disyunción «*p* o *q*» depende solamente de los valores de verdad de «*p*» y «*q*». Parece, por otro lado, que muchas proposiciones hipotéticas no son veritativo-funcionales. Por ejemplo, la validez de la proposición «Si yo hubiera frotado esta cerilla, entonces se habría encendido» no parece afectada por la falsedad de su antecedente. Pero entonces la cuestión de cómo se hacen válidas tales proposiciones plantea un difícil problema [7].

Se dice que una expresión que contiene un signo nominativo es extensional si, al sustituir dicho signo por otro que hace referencia al mismo objeto, resulta una proposición que tiene el mismo valor de verdad que aquella primera expresión. Por ejemplo, «Napoleón murió en Santa Elena» y «El vencedor de Austerlitz murió en Santa Elena» expresan proposiciones verdaderas. Puede satisfacerse la misma condición mediante signos predicativos que se aplican a los mismos objetos, y mediante oraciones cuya verdad o falsedad corresponde a aquello que expresan. Así, en la oración «Esto es un triángulo equilátero», la palabra «equilátero» puede ser sustituida por la palabra «equiángulo» sin que cambie el valor de verdad de la oración: La fórmula «es verdadero que *p*» resultará ser una proposición verdadera si «*p*» se sustituye por una oración que exprese una verdad, y resultará una proposición falsa si «*p*» se sustituye por una oración que exprese una falsedad. Existen, sin embargo, expresiones que no cumplen esta condición y, por tanto, se dice de ellas que son intensionales. Una clase importante de tales expresiones es la constituida por expresiones que mencionan los actos de saber, creer u otras actitudes proposicionales. Así, en las oraciones declarativas «Sé que Napoleón murió en Santa Elena» o «Sé que esto es un triángulo equilátero», las sustituciones que llevamos a cabo en los ejemplos anteriores podrían dar lugar a un cambio en el valor de verdad, puesto que, aunque sé que Napoleón murió en Santa Elena y que el triángulo al que me refiero es equilátero, quizá no sepa que Napoleón fue el vencedor de Austerlitz o que los triángulos equiláteros son también equiángulos. De igual manera, de la sustitución de «*p*», en la forma proposicional «Creo que *p*», por una oración que exprese una proposición verdadera o falsa, no siempre resulta una proposi-

[7] Ver más adelante, pp. 166-7.

ción que sea, respectivamente, verdadera o falsa, puesto que no creemos en todas las proposiciones verdaderas, y es probable que no todas las proposiciones en las que creo sean verdaderas. Algunos lógicos tratan duramente a las expresiones intensionales porque complican los procesos de inferencia, y se ha intentado mostrar que podemos prescindir de ellas. Esto podría lograrse si fuéramos capaces de parafrasear las oraciones en donde aparecen, de modo que la misma información fuera transmitida por oraciones que cumplieran la condición de extensionalidad. Sin embargo, sigue pendiente de solución el problema de cómo conseguir esto.

Otra clase importante de expresiones intensionales es la de aquellas que introducen una modalidad, en el sentido de que sirven para caracterizar proposiciones no precisamente como verdaderas o falsas, sino como posibles, necesarias o imposibles. La razón por la que son intensionales es que no todas las proposiciones verdaderas se consideran necesarias, ni todas las proposiciones falsas se consideran imposibles. Así, si en la oración «Es necesariamente verdadero que la nieve es blanca» (NT) sustituimos la oración «la nieve es blanca» por otra oración declarativa que exprese una proposición verdadera, pero no necesaria, no conservaremos el valor de verdad. Lo mismo puede aplicarse a la sustitución de signos de otro tipo. Un ejemplo muy conocido del profesor Quine es el de la oración «Necesariamente 9 es mayor que 4», en la cual, al sustituir «9» por «el número de planetas», aunque esta sustitución sea extensionalmente correcta, se convierte en falsa lo que se creía que era una proposición verdadera [8]. Digo «lo que se creía que era» porque algunos lógicos, y entre ellos Quine, que quiere deshacerse de las expresiones intensionales, han manifestado sus dudas acerca de la noción de necesidad, sosteniendo que todavía no está suficientemente claro que tal noción sea utilizable. Esta duda alcanza a la distinción entre proposiciones analíticas y sintéticas, con la cual a veces llega a coincidir la distinción entre lo necesario y lo contingente. Se argumenta, una vez más, que no poseemos una noción de significado lo suficientemente clara como para que esté justificado aceptar la caracterización de las proposiciones analíticas como aquellas proposiciones que son verdaderas exclusivamente en virtud de los signos que las expresan [9]. Aunque esto pueda suceder, todavía nos queda el problema de explicar, al menos, las apariencias de necesidad.

---

[8] Ver W. v. O. Quine, *Word and Object*, pp. 195-200. (Existe trad. castellana, *Palabra y objeto*, Barcelona, Labor, 1968.)

[9] Para una evaluación adicional de esta distinción, ver más adelante, páginas 215-20.

Hay filósofos que aceptan tanto la distinción entre proposiciones necesarias y contingentes como la distinción entre proposiciones analíticas y sintéticas. Algunos, siguiendo a Kant, no creen que pueda mostrarse que las proposiciones de la matemática pura, a pesar de ser necesarias [10], sean analíticas, en ningún sentido generalmente aceptado de este término. Y algunos también creen que las leyes científicas exhiben lo que ellos denominan una necesidad natural. En esta perspectiva es en la que distinguen entre generalizaciones de ley y generalizaciones de hecho. Si el concepto de necesidad natural fuese aceptable, se podría suscitar un difícil problema. Pero más adelante sostendré que no lo es, y que por eso debemos encontrar otra manera de caracterizar las generalizaciones de ley [11]. Puesto que una de las características distintivas de tales generalizaciones es que suponen condicionales que no se han cumplido, este problema guarda correspondencia con el de explicar la validez de proposiciones que no son veritativo-funcionales, problema del que ya hemos hablado.

Intentaré ocuparme de estas cuestiones más adelante y con mayor profundidad. En este momento, y antes de pasar a mi cuarta clase de investigaciones analíticas, todo lo que quiero decir es que, al asignar a este grupo de problemas el puesto preeminente de la gramática lógica, no quiero decir con ello que sean problemas meramente verbales, en el sentido de que podría considerarse que son triviales. Además de su interés intrínseco, su examen ilumina no sólo el funcionamiento de nuestro lenguaje, sino también el carácter del mundo cuya descripción lleva a cabo dicho lenguaje. En cualquier caso, no existe ninguna distinción marcada entre investigar la estructura de nuestro lenguaje e investigar la estructura del mundo, puesto que la misma noción de que hay un mundo con tales o cuales características sólo adquiere sentido dentro de la estructura de algún sistema conceptual incorporado en el lenguaje. Esto no equivale a decir que el mundo no exista independientemente de lo que digamos de él, o a decir que un sistema conceptual cualquiera sea tan bueno como cualquier otro. Podemos someter, y así lo hacemos, diferentes sistemas al juicio de la experiencia, y nuestras observaciones nos llevan a creer que el mundo ha existido, y que probablemente seguirá existiendo, sin que contenga seres humanos que tengan conciencia de él. Aun así, nuestra experiencia se articula en el lenguaje, y el mundo que nos representamos como existente también sigue siendo, en los momentos en que no estamos presentes, cuando no lo contemplamos, un mundo estructurado según nuestro método de describirlo. Como

[10] Ver más adelante, p. 216.
[11] Ver más adelante, pp. 163-6.

ya dije anteriormente, no podemos desprendernos de todos los puntos de vista. Si abandonamos uno, tenemos que adoptar otro. La idea de que pudiéramos evaluar el mundo fuera del alcance de nuestro concepto es incoherente. En ese caso, ¿con qué concepción del mundo nos quedaríamos?

C. Análisis del uso ordinario

Hasta este momento sólo nos hemos ocupado del uso del lenguaje para intentar establecer hechos o formular teorías que los expliquen. En realidad, este uso es el que interesa principalmente a los filósofos, en cualquier caso fuera del campo de la filosofía moral, pero se considera que no es el único que merece un análisis. Aunque se ha intentado desarrollar una lógica de los imperativos, este análisis ha sido informal en su mayor parte. Se han ofrecido ejemplos de tipos diferentes de actos idiomáticos, y se ha prestado atención a las diferentes funciones que éstos cumplen. El término «acto idiomático» fue acuñado por J. L. Austin en los años cincuenta, y hace referencia a lo que pasa por ser característico de la escuela denominada de filosofía del lenguaje ordinario, que Austin encabezó. El lenguaje ordinario que estudiaron estos filósofos fue el inglés, y lo que llamaron uso ordinario fue el uso de hablantes ingleses cultos, del mismo nivel que el de ellos mismos. Esto confirió a parte de su obra un interés bastante limitado, pero otra parte de ella tuvo también una aplicación más general. Así, uno de los logros de Austin fue diferenciar una clase de lo que él llamó «enunciados ejecutivos». Estos enunciados se ocupan no tanto de informar acerca de actividades como de posibilitarlas. Por ejemplo, el juez que dice a un criminal condenado «Permanecerá en prisión durante seis meses» no está haciendo de ese modo una predicción, sino que está llevando a cabo una función ritual cuyo efecto probable es el ingreso en prisión de ese hombre. Decir «lo prometo» en las condiciones apropiadas no equivale precisamente a informar de qué se está haciendo una promesa, sino a hacerla realmente. En este caso, algunos dirían que esa oración no informa de nada en absoluto, basándose en que, normalmente, se puede decir de mis palabras que son sinceras o engañosas, en vez de decir que son verdaderas o falsas, pero no veo por qué dicha oración no puede llegar a cumplir una doble función: tanto el acto de prometer como el de afirmar que es eso lo que se está haciendo. Con el ejemplo «Yo sé tal o cual cosa», en el que el uso de la palabra «sé» responde por la verdad de lo que sigue a continuación en una forma imposible de conseguir diciendo simplemente

«yo creo», se muestra que una oración no tiene por qué ser exclusivamente ejecutiva. Pero al comprometerse de esta manera también estoy informando de lo que considero que es un hecho que sucede en mí. La proposición «Yo sé que *p*» no es simplemente parasitaria de «*p*», puesto que puede haber diferentes valores de verdad. Esto es lo que sucede cuando «*p*» es verdadero y yo no tengo ninguna justificación para decir que lo sé.

El estilo de la filosofía del lenguaje ordinario, durante el período relativamente corto en el que tuvo alguna fuerza, despertó en todas partes más entusiasmo del que ahora parecería justificado. Puede argumentarse en defensa suya que no existe ninguna vía de investigación de conceptos salvo en la medida en que se encuentran incorporados en un lenguaje. Si se va a investigar un lenguaje, es deseable comprender esto en toda su dimensión; y el lenguaje que mejor se comprende es el propio de cada uno. Por otra parte, no todas las distinciones lingüísticas son de interés filosófico, y si los que practican este tipo de análisis tuvieron una debilidad, fue la de prestar demasiada atención a detalles del uso inglés que no guardaban una relación apreciable con nada de lo que cualquier filósofo hubiera considerado como problema. También por influencia de Moore, aunque con una concepción menos liberal del análisis, mostraron una tendencia a asumir con excesiva confianza los supuestos del sentido común, con el resultado de que, en gran medida, no lograron dar con el meollo de problemas como el de la percepción, en el que se discuten tales supuestos. Aun en el caso de que no tratemos de justificar la concepción del mundo propia del sentido común, sino sólo de analizar situaciones perceptivas, de forma que se tengan en cuenta los elementos de juicio científicos, un examen del uso ordinario de palabras del tipo de «ver» y «oír» no resultará una contribución de gran importancia [12].

Un buen ejemplo, tanto de las virtudes como de las limitaciones del método, se puede encontrar en un escrito incluido en la obra de Austin que se llama «A Plea for Excuses» [13]. Este escrito recoge algunas de las razones por las cuales se puede pretender que no se es responsable, o que no se es completamente responsable, de acciones por las que, de otra manera, uno podría ser inculpado. El autor expone hábilmente, e ilustra con ejemplos oportunos, las sutiles diferencias que pueden existir entre hacer las cosas no intencionadamente, inadvertidamente, involuntariamente, o por error. Nos hace ver que

[12] Ver más adelante, pp. 82-9.

[13] J. L. Austin, *Philosophical Papers*. (Existe trad. castellana, *Ensayos filosóficos*, Madrid, Revista de Occidente, 1975.)

la acostumbrada dicotomía de acciones voluntarias e involuntarias no da perfecta cuenta de la maraña del uso inglés correcto, ni tampoco, por consiguiente, de la complejidad de los hechos. El problema del libre albedrío se ilumina un tanto, ya que, por un lado, el uso de una expresión se caracteriza no sólo por los ejemplos a los que se aplica con exactitud, sino también por aquellos en los que tal aplicación falla, y puesto que, por otro lado, la atribución de responsabilidad parece presuponer que somos capaces de actuar libremente. No obstante, uno siente que no se ha llegado al meollo de la cuestión. Los filósofos se quedan perplejos ante el problema del libre albedrío porque, acertada o equivocadamente, les ha parecido que existe un conflicto lógico entre el supuesto común de que a veces los hombres actúan libremente y la hipótesis plausible de que todas sus acciones están determinadas causalmente. Las finas distinciones de Austin no hacen nada para resolver este conflicto. Si hemos llegado a la decisión de que era necesario reconciliarlo con la hipótesis del determinismo [14], aquellas distinciones servirían quizá de ayuda para volver a modelar nuestro concepto de responsabilidad.

D. Examen de los hechos

Existe cierta afinidad entre el punto de vista de la escuela de Austin y el que se manifiesta en las obras tardías de Wittgenstein. Como hemos señalado, fue Austin quien propagó la opinión de que «en un gran número de casos... el significado de una palabra es su uso en el lenguaje» [15], y en sus *Philosophical Investigations* (Investigaciones Filosóficas) y en otros lugares dedica cierto espacio a la descripción de lo que él denomina juegos de lenguaje, que son ejemplos destinados a ilustrar la variedad de propósitos para los que sirve el lenguaje. Encontramos también en el último Wittgenstein un respeto implícito por el sentido común, como lo manifiesta su aforismo «Toda oración de nuestro lenguaje está 'en regla tal como está'» [16], y al menos teóricamente, aunque no tanto en la práctica, va incluso más lejos que los analistas del uso ordinario en la limitación del alcance del análisis filosófico. «La filosofía —dice— no puede interferir de ninguna manera en el uso habitual del lenguaje. En último extremo, sólo puede describirlo, ya que tampoco puede ofrecer ningún fundamento. La filosofía lo deja todo tal como está» [17]. Esto coincide con la tesis de

[14] Ver más adelante, pp. 251-2.
[15] L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Investigaciones filosóficas), pár. 43, p. 20.
[16] *Ibid.*, pár. 98, p. 45.
[17] *Ibid.*, pár. 124, p. 49.

que el teorizar, incluso sobre el lenguaje, no es cosa de la filosofía, aunque esta tesis insiste más en el hecho de que no debemos permitir que nuestra visión de los acontecimientos sea distorsionada por teorías preconcebidas, que en el hecho de que ninguna teoría pueda aplicárseles ulteriormente. Los propios ejemplos de Wittgenstein no hubieran logrado el impacto que tuvieron si no hubieran sido concebidos para una aplicación más general.

En donde Wittgenstein difiere principalmente de los analistas del uso ordinario es en que él siente poco, o ningún, interés por el uso como tal. Las descripciones que hace del mismo están pensadas con vistas a resolver problemas filosóficos que, sobre todo, constituyen para él fuentes de perplejidad. Como él dice, «Un problema filosófico tiene la siguiente forma: 'Yo no sé cómo proceder'» [18]. El filósofo no sabe cómo proceder porque está perdido en un laberinto de factura personal. El objetivo del análisis filosófico es lograr hacerle ver cómo ha llegado a extraviarse. Cuando se despeje la confusión, será capaz de darse cuenta de que su problema era ilusorio. En algunos casos, esto se consigue señalando sus errores, pero más frecuentemente obsequiándolo con ejemplos que le sugerirán lo que las cosas son en realidad. Se hace que el metafísico, igual que un enfermo mental, participe en su propia curación. Esta perspectiva se resume específicamente en un pasaje muy conocido de las *Investigaciones*, en el cual, después de decir que «no podemos proponer ningún tipo de teoría», Wittgenstein continúa: «En nuestras consideraciones no debe haber nada hipotético. Debemos suprimir toda *explicación*, y el lugar de ésta debe ser ocupado por la descripción. Y esta descripción obtiene su luz, esto es, su objetivo, de los problemas filosóficos. Naturalmente, éstos no son problemas empíricos; más bien se resuelven examinando las obras de nuestro lenguaje, de tal forma que nos las hagan reconocibles a pesar de la compulsión a entenderlas mal. Los problemas no se resuelven proporcionando nueva información, sino ordenando lo que ya hemos conocido. La filosofía es una batalla contra el hechizo que sufre nuestra inteligencia a manos del lenguaje» [19].

Nuestra inteligencia cae en el hechizo no cuando estamos usando nuestro lenguaje para hablar sobre el mundo, en la forma directa en que lo hacemos más frecuentemente, sino cuando comenzamos a reflexionar sobre la forma en que lo usamos. Cometemos errores tales como el de suponer que todas las palabras funcionan como nombres, o que todas las cosas a las que se aplica la misma palabra deben

[18] *Ibid.*, pár. 123, p. 49.
[19] *Ibid.*, pár. 109, p. 47.

poseer una cualidad común, cuando lo que sucede es que no puede existir nada más que lo que Wittgenstein llama «un parecido de familia» entre ellas, como, por ejemplo, es el caso de los juegos. O que palabras como «comprender», «creer», «prever», y otras semejantes, deben hacer referencia a procesos internos. Wittgenstein no niega la existencia de procesos internos, ni parece que quiera identificarlos con acontecimientos físicos, pero una de sus tesis principales es que un proceso interno necesita de criterios externos. Así, para descubrir que alguien entiende lo que estoy diciendo no tengo que realizar la hazaña imposible de examinar su estado mental, sino que basta con que esa persona responda adecuadamente a mis palabras. Aun en mi propio caso, si considero lo que realmente sucede cuando entiendo algo que oigo o leo, por lo común no detecto la presencia de ningún episodio mental diferenciado. En ocasiones puedo tener una sensación que contribuya a originar lo que se llama «un relámpago de comprensión», pero no es necesario ni suficiente que tenga lugar para que resulte verdadero afirmar que yo entiendo el asunto en cuestión. No es suficiente porque su presencia no garantiza que yo no comprenda mal, y no es necesario porque normalmente yo comprendo las cosas perfectamente, sin tener tal sensación. Tenemos la tendencia a suponer que debe estar presente algún suceso mental de este tipo, para elaborar la diferencia entre, por ejemplo, una visión de palabras que, en un idioma que no nos es familiar, aparecen meramente como señales en un papel, y de otro lado la visión de palabras a las que atribuimos un significado. De lo que no nos damos cuenta, hasta que no reparamos inocentemente en los hechos, es de que la diferencia quizá resida solamente en una disposición para reaccionar ante las palabras de diferentes maneras.

Aun en los casos en que parece que estamos haciendo referencia a procesos internos, como cuando hablamos acerca de nuestras propias sensaciones, sería un error, según Wittgenstein, concebir tales procesos como lógicamente independientes de sus expresiones externas específicas. La razón que ofrece es que aprendemos a usar las palabras que interpretamos como representativas de experiencias privadas, en situaciones en las que estas experiencias se manifiestan públicamente, y que el significado de tales palabras lo determinan las formas en que aprendemos a usarlas. De igual manera, se supone que se ha resuelto el problema filosófico de encontrar un medio para salvar lo que parece ser el vacío lógico entre una conducta humana observable y las experiencias de las que sólo el hombre es consciente, llegando a ver que el vacío no existe. Pero ahora me parece que el método ha cambiado. Ya no se nos invita simplemente a contemplar los hechos, sino más bien a adoptar una teoría del significado que, por

lo menos, no es evidentemente verdadera. Del hecho de que se me haya enseñado a usar la palabra «dolor» en las situaciones en las que yo, o alguna otra persona, mostraba señales de dolor, no se sigue obviamente que, habiendo aprendido una vez a identificar la sensación, después yo no pueda distinguirla de sus manifestaciones, y hacer referencia a ella independientemente. Y me parece que esto es lo que hago en realidad. Resumiré este argumento más adelante, cuando examinemos la cuestión de si estamos justificados cuando atribuimos experiencias a los demás, y de ser así, para atribuir experiencias a otros cual es nuestra justificación [20]. Ahora quiero insistir en que, en mi opinión, éste es el tipo de problemas que la interpretación de Wittgenstein no resuelve en ningún caso.

El método para considerar qué es lo que tiene que suceder específicamente para que se satisfaga tal o cual concepto es característico de gran parte de lo que se subsume bajo el título de análisis informal. El análisis es informal en el doble sentido de que prescinde del simbolismo lógico, y de que ordinariamente no termina en definiciones. Más bien se trata de un estilo de nueva descripción de los hechos de modo que éstos proporcionen una visión más clara de la actuación de los conceptos que ellos ejemplifican. Así, un filósofo que estudie la relación que existe entre conocimiento y creencia puede sentirse inclinado a suponer que el conocer es un estado especial de la mente, que es intrínsecamente distinto de un estado de mera creencia, o que este conocer se distingue del creer porque se dirige hacia un tipo distinto de objetos. Parece que Platón sostuvo estas dos opiniones. Pero ahora, si reparamos en lo que sucede realmente cuando alguien dice que sabe, o sólo que cree, que algo tiene lugar, vemos que no hay necesidad de suponer ninguna diferencia en su estado mental. Se puede estar tan completamente convencido de lo que sólo se cree como de aquello que se sabe. Lo que evita que esta creencia sea conocimiento es, quizá, la desgraciada circunstancia de que lo que se cree resulta falso. Sólo lo que es verdadero puede ser conocido, en el sentido proposicional de conocimiento del que aquí se trata. Pero esto es un hecho gramatical y no psicológico. No se trata de que conocer constituya un estado infalible de la mente, sino simplemente de que nuestro uso de la palabra «conocer», en el sentido de que se conoce que algo tiene lugar, implica decir que es verdadero. Sin embargo, esto no establece que conocimiento y creencia tengan que diferir en sus objetos, puesto que muy a menudo sucede que unas personas conocen que una y la misma proposición es verdadera, y otras, que se encuentran en peor posición para constatar su verdad, sólo

[20] Ver más adelante, pp. 147-51.

la creen. La razón de esto es que uno de los aspectos en que el conocimiento se diferencia de la creencia es que no puede decirse con propiedad que se sabe que una proposición es verdadera a menos que se tengan buenas razones para aceptarlo, en tanto que la mera aceptación puede ser suficiente para constituir una creencia. Indudablemente, una persona razonable no se comprometerá ni siquiera a creer una proposición cualquiera, a menos que piense que posee algún fundamento adecuado para considerar que es verdadera; pero se estima que los fundamentos que justifican la creencia no son, por lo general, tan fuertes como los que se exigen para permitir una pretensión de conocimiento. Resulta que el problema de en qué lugar y momento debe trazarse esta línea tiene una respuesta notablemente difícil, y una de las razones para que sea así es que en el habla común la distinción no es tajante. Normalmente, en casos particulares, somos capaces de distinguir cuál es la posición adecuada, aunque incluso en este caso puede haber diferentes opiniones, pero cabe dudar de que las decisiones particulares puedan encajar adecuadamente en una regla general cualquiera. Podría pensarse que esto constituye un fundamento para corregir nuestro uso habitual, si no fuera porque el problema de establecer diferencias entre el conocimiento y la creencia tiene poco interés filosófico, en comparación con el problema, más general, de cómo hay que justificar la aceptación de diferentes tipos de proposiciones. Es más importante explicitar los criterios de una creencia racional que determinar el punto en el que ésta merece un nombre distinto.

Muy frecuentemente, el propósito de este tipo de análisis informal es mostrar que se puede prescindir de algún factor cuya presencia se ha creído esencial para la aplicación de un concepto dado, o que ese factor no existe. Ya se ha visto tal cosa en el caso de Wittgenstein, y también se revela notablemente en la obra de su cercano coetáneo Gilbert Ryle. Así, en su libro *The Concept of Mind (El concepto de lo mental)*, cuyo principal objeto es desacreditar la concepción dualista de mente y cuerpo, que Ryle retrató con vívidos rasgos como el mito del espíritu en la máquina, intenta mostrar, entre otras cosas, que los actos volitivos son míticos, haciendo notar que los procesos mentales, a los que se podría pensar que designan palabras como «desear», no tienen lugar. Esto no equivale a negar que los hombres mediten acerca de sus acciones, o que habiendo llegado a una decisión, obren con arreglo a ella. Se trata más bien de que lleven a cabo precisamente esta acción, de acuerdo con la decisión que han tomado. Lo que se niega es que las decisiones se pongan en práctica por mediación de algo que parece como si fuera un pistón mental. De la misma forma, Wittgenstein ataca la ya distante teoría, muy

extendida por otra parte, de que reconocemos los objetos comparándolos con imágenes mentales. El no niega que se den imágenes mentales, o incluso que desempeñen un papel en el proceso de reconocimiento. Si yo voy a una tienda a buscar una tela que haga juego con otra que ya tengo, y me he olvidado de llevar una muestra, puedo intentar evocar una imagen mental del modelo como ayuda para seleccionar una tela de igual tono. Pero, de hecho, los casos en los que intervienen imágenes mentales son justamente aquellos en los que la labor de identificación, esto es, el reconocimiento, no marcha sobre ruedas. Si marcha sobre ruedas, la identificación es inmediata y, por así decirlo, automática. La prueba de que se puede prescindir de las imágenes mentales es, una vez más, que en la mayoría de los casos no se dan tales imágenes.

En ambos ejemplos se refuerza el recurso a los hechos mediante un tipo de argumento que se encuentra frecuentemente en la filosofía, el de que, si supusiéramos que las entidades, o pretendidas entidades, en cuestión desempeñaran el papel que les corresponde, nos veríamos arrastrados, entonces, a un círculo vicioso. En el caso de las imágenes mentales, el meollo de la cuestión es que si la imagen debe servir para identificar un objeto, debe ser identificada ella misma. Por ejemplo, si se ha empleado una imagen para identificar la pluma con la que estoy escribiendo, debería saber que esa imagen es la imagen de una pluma, puesto que de otra manera no habría cumplido su propósito. Pero si no pudiera identificarse nada, salvo que se hiciera mediante comparación con una imagen, entonces yo tendría que comparar la imagen con otra imagen para descubrir que se trataba de la imagen de una pluma, y así *ad infinitum*. Para evitar la circularidad tenemos que admitir que algunas cosas pueden identificarse directamente, y entonces no tendremos ninguna razón para quedarnos encerrados en imágenes. Si una imagen puede ser identificada directamente, también puede serlo el objeto que la imagen representa. De igual forma, Ryle argumenta que si las acciones de las que podemos ser declarados responsables fuesen aquellas que emanan de las voliciones, éstas tendrían que proceder a su vez de voliciones anteriores, y así sucesivamente *ad infinitum* [21]. Sin embargo, en este caso, el argumento resulta menos convincente, puesto que los que creen en voliciones podrían replicar que en este caso el fallo reside no en su concepto de volición, sino, más bien, en el concepto de responsabilidad. Ryle utiliza, para mayor efecto, un argumento semejante cuando intenta probar no ya que no se dan procesos internos de pensamiento, sino al menos que no tienen por qué darse concomitantemente con

[21] Cfr. *The Concept of Mind* (El concepto de mente), p. 67.

acciones o discursos inteligentes. De nuevo en este caso hace resaltar el hecho de que mientras que a veces ensayamos nuestras palabras antes de hablar, o planificamos en silencio una acción antes de realizarla, en la mayor parte de los casos no se puede detectar ninguno de esos procesos internos. El ejercicio de la inteligencia consiste en nuestra forma de hablar o actuar, y no en la presencia de pensamientos concomitantes. En apoyo de estos hechos se aduce que la invocación de tales pensamientos de todos modos no tendría en cuenta la acción o el discurso inteligentes. Ya que debe darse por supuesto que los procesos de pensamiento manifiestan en sí mismos una inteligencia, y si sólo pueden actuar así, como resultado de una reflexión anterior o simultánea, nos embarcamos otra vez en un círculo vicioso [22].

Ryle se considera a sí mismo como si fuera un estudioso de una geografía lógica que se ocupara de determinar la verdadera situación de aquellos conceptos hacia los que sentimos una fuerte tendencia dislocadora. Su desplazamiento no consiste en el uso equivocado que hacemos de ellos, sino en que sostenemos teorías erróneas que nos llevan a una falsa consideración de su uso habitual. Ni por parte de Ryle, ni por la de Wittgenstein, cuyos métodos son muy semejantes, según ya hemos visto, se sugiere que los conceptos mismos puedan tener defectos, ni que las creencias dentro de las que aquéllos se articulan necesiten justificación. Ambos autores aceptan la validez de lo que Moore llamó la concepción del mundo propia del sentido común; y ambos parecen suponer que no hay ningún problema en la pregunta de cómo puede justificarse esa concepción. Hemos visto que la concepción del mundo propia del sentido común no es inmune a las críticas, y aunque lo fuera todavía nos encontraríamos con el problema de su justificación. Podría interesarnos descubrir cómo consigue su seguridad. De esta forma, Moore mismo, al tiempo que proclamaba saber con certeza que las proposiciones que caracterizan la concepción del sentido común son totalmente verdaderas, admitía que no sabía cómo había llegado al conocimiento de que eran verdaderas. Por esta razón se dedica una parte tan considerable de su obra al análisis de esas proposiciones, sobre todo de las que expresan juicios ordinarios de percepción. El propósito de este análisis no era aclarar el significado de esta clase de proposiciones, sino explicar el conocimiento que se supone tenemos de su verdad. Se considere o no como una forma de análisis, este tipo de investigación posee una larga historia filosófica, y constituye una de las partes principales de lo que tradicionalmente se llamó la teoría del conocimiento.

[22] *Ibid.*, pp. 30-31.

E. La teoría del conocimiento

La teoría del conocimiento pretende cubrir tres objetivos principales: llegar a una definición satisfactoria de conocimiento; determinar qué tipos de proposiciones puede saberse que son verdaderas; explicar cómo se puede saber que esas proposiciones son verdaderas. Como ya hemos indicado, el primer objetivo tiene relativamente poca importancia. Determinar el lugar preciso por el que trazamos la línea divisoria entre conocimiento y creencia verdadera no tiene grandes consecuencias. Los otros dos objetivos están estrechamente ligados entre sí. Si no nos contentamos con dogmáticas pretensiones de conocimiento, el orden de proposiciones que consideremos susceptibles de ser conocidas como verdaderas coincidirá con el de aquellas que disponen de una justificación que resulta suficiente para que las aceptemos. Y al mostrar la forma en que justificamos la aceptación de esas proposiciones, también estaremos solucionando el problema de cómo podemos saber que son verdaderas.

Se suele comenzar con proposiciones tales que pueda estarse seguro, o prácticamente seguro, de su verdad, y ver así qué otras proposiciones podemos suponer que las primeras justifican. Este procedimiento tiene su origen en el método de la duda cartesiana. Descartes se imaginó un genio maligno que podía hacernos tomar como verdaderas proposiciones falsas, y pretendió descubrir de esta forma si existía alguna proposición que pudiera aceptarse sin error. Su respuesta, como hemos visto, es que no puedo equivocarme al creer que existo, puesto que negar, o incluso dudar de mi propia existencia, implica que existo. Podría objetarse que si el genio fuera todopoderoso, podría hacernos errar incluso acerca de la validez de tal argumento deductivo. Y si en este caso tenemos razones para confiar en nuestra intuición, ¿por qué no las tenemos en otros en los que nos encontramos frente a la alternativa de aceptar una proposición o incurrir en una autocontradicción? Realmente, esta objeción es tan sólida que Descartes no permite que el genio maligno sea todopoderoso. Su poder está limitado por el poder que le fue asignado, puesto que se lo necesitaba para engañar a una persona cuya existencia ya se da por supuesta. El genio podría, además, inducirme falsamente a pensar —si es posible tal pensamiento— que yo no existo cuando resulta que estoy existiendo, pero no podría *ex hypothesi* inducirme a pensar que existo cuando no lo estoy haciendo. En resumen, Descartes dio por supuesta su propia existencia con la finalidad de inferirla. Indudablemente, sólo dio por supuesta la existencia de su mente, y no la de su cuerpo, y aun así quizá llegó demasiado lejos respecto a lo que se podía estrictamente deducir a partir de las pre-

misas que él mismo se había fijado. Y, como han destacado sus críticos, a partir de la aparición de un pensamiento momentáneo no puede deducirse la consideración que de sí mismo hace como sustancia pensante que perdura en el tiempo. Aun en el caso de que no se atribuya a la sustancia una duración temporal cualquiera, su existencia como entidad distinta del pensamiento es problemática. De esta forma, lo único que nos queda es un dato de conciencia momentáneo.

Esta debilitación del «cogito» cartesiano fue el punto de partida de los empiristas británicos clásicos, si bien éstos no se limitaron al momento presente, y ni siquiera, para ser coherentes, a las experiencias de un sujeto singular. Así, Locke, en su libro *An Essay Concerning Human Understanding* (Un ensayo acerca del entendimiento humano), después de definir una idea como «todo lo que es objeto del entendimiento cuando un hombre piensa» [23], plantea el problema del procedimiento que siguen nuestras mentes para conseguir las ideas que constituyen «todos los *materiales* de la razón o conocimiento», y responde que todos ellos proceden de la experiencia. «En ella se basa todo nuestro conocimiento; y, en último término, de ella procede» [24]. Según Locke, la experiencia tiene, precisamente, dos fuentes: la Sensación, que nos proporciona ideas simples de cualidades sensibles, tales como «*amarillo, blanco, caliente, frío, blando, duro, amargo, dulce*» [25], y la Reflexión, que es «la percepción de las operaciones internas de nuestra mente», que nos proporciona ideas simples, como «*percepción, pensamiento, duda, creencia, razonamiento, conocimiento, voluntad,* y todas las diversas acciones de nuestra mente» [26]. De esta forma, Locke intenta mostrar que todas nuestras ideas se forman a partir de estos materiales mediante un proceso de combinación entre ellos, comparándolos entre sí o abstrayendo de ellos. Y pasa luego a definir el conocimiento diciendo que «no es otra cosa que la percepción de la conexión, esto es, del acuerdo y del desacuerdo o repugnancia de nuestras ideas» [27].

En su libro *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (Tratado de los principios del conocimiento humano), y en sus *Three Dialogues between Hylas and Philonous* (Tres diálogos entre Hylas y Philonous), sus dos obras filosóficas más famosas, el obispo Berkeley sigue a Locke al suponer que todo nuestro conocimiento se basa sobre una percepción sensorial, y al considerar que dicha per-

[23] John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding,* libro I, cap. I, sección 8.
[24] *Ibid.,* libro II, cap. I, sec. 2.
[25] *Ibid.,* sec. 3.
[26] *Ibid.,* sec. 4.
[27] *Ibid.,* libro IV, cap. I, sec. 2.

cepción sensorial consiste en que las cosas se nos presentan con cualidades sensibles. Pero mientras que Locke, contradiciendo su definición de conocimiento, nos aseguró la capacidad de conocer —si no con una completa certeza, sí con una certeza virtual— que la causa de las ideas simples de la sensación son los objetos externos, Berkeley adoptó la atrevida decisión de identificar lo que ordinariamente se considera como objetos físicos con conjuntos de cualidades sensibles. En parte dio este paso en provecho de su teología, puesto que, defendiendo que las cualidades sensibles sólo existen en la medida en que son percibidas, evita la paradójica consecuencia de que cosas tales como estrellas, árboles y casas dejen de existir cuando dejan de ser percibidas, suponiendo que tales cosas siguen existiendo como ideas en la mente de Dios. Si hizo esto, no fue por su deseo de introducir a Dios en la cuestión, puesto que podía haberse conformado con decir, como también dijo, que «para que la mesa sobre la que escribo exista en los momentos en que ni la veo ni la siento, no sólo basta con que 'algún otro espíritu la perciba realmente', sino que también es preciso que, 'si yo estuviera en mi estudio, pudiera percibirla'» [28]. Quizá esto lo condujo a la consideración, posteriormente postulada por John Stuart Mill, de que lo que tomamos como objetos físicos no son sino «posibilidades permanentes de sensación» [29].

Tanto Locke como Berkeley consideran la existencia propia como un dato primitivo. Puesto que es imposible, para Locke, que una persona cualquiera perciba sin *percibir* lo que percibe [30], este autor mantiene que la autoconciencia acompaña a la recepción de cualquier idea. Difiere, sin embargo, de Descartes, al opinar, a diferencia de éste, que la identidad personal de cada uno a través del tiempo consiste en la persistencia de la misma sustancia, lo que, en verdad, no sería verificable, en forma alguna, sino que consiste en la persistencia de la misma conciencia. Berkeley trata el yo como una sustancia espiritual, pero disiente de Locke en que no lo considera como contenido de una idea, puesto que no quiere sostener que solamente existe si es percibido. En lugar de esto, dice que tenemos una noción de nosotros mismos en la misma forma en que la tenemos de otros espíritus, incluyendo a Dios. Correspondió a Hume, un empirista más radical y consistente que Locke y Berkeley, identificar el yo con la serie de sus percepciones. De esta manera, se enfrentó con el pro-

[28] George Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (Tratado de los principios del conocimiento humano), parte I, sec. 3.

[29] J. S. Mill, *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* (Revisión de la filosofía de Sir William Hamilton), cap. XI.

[30] John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, libro II, capítulo XXVII, sec. 9.

blema, que Locke pasó por alto, de mostrar de qué modo se combinan percepciones diferentes para formar la misma conciencia, y tuvo que confesar que no había podido encontrarle ninguna solución. Reservando el término «idea» para lo que realmente se denominan conceptos, sigue a Locke y a Berkeley al sostener que todas nuestras ideas se derivan de los datos de los sentidos, a los que él llama impresiones, y, en oposición a Berkeley, no se compromete con ninguna noción que no sea una idea. De forma semejante, a partir del hecho de que «cuando yo enfoco mi reflexión sobre *mí mismo* nunca puedo percibir el yo sin una o más percepciones» [31], deduce el hecho de que no tenemos ninguna idea de nosotros mismos ni de nuestros pensamientos. Pero después de concluir que lo que forma el yo debe ser la composición de esas percepciones, admitió, en un apéndice de su libro *A Treatise of Human Nature,* que no podría explicar cómo se lleva a cabo esta composición. Como él mismo dice, su dificultad residía en que «existen dos principios que no puedo tornar consistentes; y tampoco puedo renunciar a ninguno de los dos, esto es, *que todas nuestras percepciones distintas son existencias distintas, y que la mente nunca percibe una conexión real entre existencias distintas*» [32]. Cuando nos corresponda examinar el problema de la identidad personal volveremos a considerar lo importante que es esta dificultad para los principios de Hume [33].

Hume no niega que las percepciones se combinen para formar pensamientos, aunque es incapaz de explicar cómo tiene lugar ese proceso. Tampoco niega explícitamente que existan objetos físicos. «Es vano —dice— preguntar ¿existen cuerpos o no existen? En todos nuestros razonamientos debemos dar por supuesto este punto» [34]. No obstante, cuando pasa más adelante a preguntar qué razones tenemos para creer en la existencia de cuerpos, encuentra que éstas no son adecuadas en absoluto. La conclusión de su argumento es que las que él llama creencias vulgares y creencias filosóficas en la existencia de objetos físicos resultan confusas y erróneas. Respecto a la creencia vulgar, arguye, de acuerdo con Berkeley, que el hombre común identifica los objetos físicos con las cualidades sensibles que percibe, en tanto que también les atribuye una existencia distinta y continuada. El problema es que, según Hume, estas consideraciones no sean consistentes. Puesto que los sentidos «no nos transmiten sino una simple percepción, y nunca nos ofrecen el más mínimo indicio de algo

[31] David Hume, *A Treatise of Human Nature,* apéndice.
[32] *Ibid.*
[33] Ver más adelante, pp. 122-27.
[34] *A Treatise of Human Nature,* libro I, parte IV, sec. II.

que esté más allá», las impresiones que recibimos de ellos no pueden ser representaciones de algo «*distinto,* o *independiente,* y *externo*» [35], ni tampoco es posible que nuestras impresiones tuvieran una existencia continuada, puesto que es una contradicción en los términos el suponer que existan independientemente de ser sentidas. La única pregunta es en qué forma la gente estaba engañada al pensar que sus impresiones habían de tener una existencia continuada y distinta. Hume responde que esto sucede a causa de la «constancia y coherencia» que manifiestan las impresiones. Al encontrarnos con que a aquello que nosotros tomábamos por una impresión de un objeto físico le sucede, después de un intervalo temporal, otra impresión muy semejante a la primera, imaginamos que la impresión original ha persistido durante todo el intervalo. En los casos en que, como decimos, el objeto cambia, hay suficiente regularidad en las series fragmentarias de nuestras impresiones reales para que naturalmente suministremos unas impresiones imaginarias que rellenen esos vacíos, y supongamos, sin consistencia alguna, que existen realmente. Ciertamente, esas relaciones de constancia y coherencia son muy importantes, aunque no, como Hume pensó, precisamente para dar cuenta de una ilusión. Veremos más adelante que sirven más bien para justificar la creencia propia del sentido común en la existencia del mundo físico [36]. Lo que Hume llama la consideración filosófica de los objetos físicos se diferencia de la consideración vulgar en que distingue entre éstos y las percepciones. Los filósofos, al reconocer que sus percepciones «se interrumpen y deterioran», han asumido una «doble existencia» de percepciones y objetos, y sólo a estos últimos han atribuido una existencia distinta y continuada. Efectivamente, ésta es la posición de Locke, de la que Hume dice que «contiene todas las dificultades del sistema vulgar, más algunas otras que le son peculiares» [37]. No es recomendable razonar, puesto que, al conocer solamente nuestras percepciones, no tenemos ninguna base para inferencia alguna en cuanto al carácter o, incluso, en cuanto a la existencia de algo fuera de aquéllas, y esa influencia que puede tener sobre nuestra imaginación ha sido tomada del sistema vulgar. Los filósofos, sólo porque conciben naturalmente sus percepciones como dotadas de una existencia distinta y continuada, nada más que para descubrir que esto no concuerda con la razón, inventan duplicados de las percepciones, a los que, a guisa de objetos externos, atribuyen propiedades que las percepciones mismas no pueden poseer. En consecuencia, el sistema filo-

[35] *Ibid.*
[36] Ver más adelante, pp. 114-21.
[37] *Ibid.*

sófico «está lastrado con este absurdo que a la vez niega y afirma la suposición vulgar» [38].

Veremos más adelante que este ejercicio de la imaginación con el que Hume acredita, o mejor, desacredita, a los filósofos, es una estimación bastante precisa del procedimiento propio del sentido común [39]. La cuestión es si merece las censuras que él les ha dirigido. También tendremos que considerar si estamos obligados, o incluso si tenemos derecho a adoptar el punto de partida que, como hemos visto, es común a Locke, Berkeley y Hume. Lo que Hume ya mostró es que si nos decidimos a adoptarlo vamos a tener una gran dificultad para superarlo. Esta es una dificultad que reaparece constantemente en la teoría del conocimiento. Es una ilustración del hecho, que ya precisé, de que esta rama de la filosofía consiste en muy gran medida, en la presentación y en el intento de refutación de una especie particular de argumento escéptico.

El propósito del escéptico es demostrar la existencia de un vacío insalvable entre las conclusiones que deseamos alcanzar y las premisas de las que partimos. Así, en el caso de nuestra creencia en la existencia de objetos físicos, afirmará que las únicas premisas de las que disponemos son proposiciones que sólo se relacionan con nuestras impresiones sensibles. Pero entonces, argumenta, puesto que la conclusión de una deducción válida puede no contener referencia alguna a las entidades que ya no figuran en sus premisas, no existe ningún paso deductivo que proceda desde proposiciones de este tipo a proposiciones que se relacionan con objetos físicos. Por tanto, debe tratarse de una inferencia inductiva, inferencia en la que la conclusión va más allá de las premisas, como cuando ascendemos a una generalización empírica sobre la base de observar que ésta se mantiene en un número dado de casos particulares. Pero, continúa el argumento, en la medida en que esta forma de razonamiento es siquiera mínimamente legítima, sólo puede hacernos proceder dentro del mismo nivel. Puede capacitarnos, como una generalización a partir de la experiencia anterior, para predecir la aparición de impresiones sensibles futuras, basándose en la que ya hemos tenido, pero no puede llevarnos hasta una conclusión que no podamos verificar de una manera concebible: no puede justificar el salto desde la aparición de impresiones sensibles hasta la existencia, de algo que no sea un objeto de experiencia. Pero si nuestra creencia en la existencia de objetos físicos no puede justificarse ni mediante un argumento inductivo ni mediante uno deductivo,

[38] *Ibid.*

[39] Ver más adelante, pp. 114-21.

entonces, concluye el escéptico, la creencia no tiene ninguna justificación racional.

Evidentemente, la misma forma de argumento puede aplicarse a otros casos en los que nuestro acceso a los objetos o acontecimientos que pretendemos conocer puede representarse de manera plausible, exclusivamente con carácter indirecto. Supongamos que hemos sido capaces de establecer en qué sentido podemos decir con propiedad que percibimos objetos físicos, incluyendo cuerpos humanos. Entonces podemos plantear la cuestión, respecto a cuerpos distintos del nuestro, de si tenemos alguna razón válida para creer que son los cuerpos de personas que tienen experiencias del mismo tipo que las que nosotros mismos tenemos. Y de nuevo el escéptico argumentará que no existe ningúna forma de pasar, ni inductiva ni deductivamente, desde proposiciones que se refieren a los estados corporales y a la conducta de otras personas, a proposiciones que se refieren a sus sentimientos y a sus pensamientos ocultos. No existe paso deductivo porque las descripciones de movimientos y estados corporales no entrañan lógicamente descripciones de procesos y estados mentales, y tampoco a la inversa. Y no existe paso inductivo porque nunca estaremos en posición de verificar la conjunción del estado mental de una persona con lo que nosotros consideramos que es su expresión corporal: lo más que observamos realmente es la expresión corporal. Así, también aquí, el escéptico concluye que, puesto que la influencia en la vida mental ajena no puede justificarse ni deductiva ni inductivamente, entonces no tiene justificación. Y de la misma forma argüirá que no tenemos ninguna justificación para creer en la existencia de objetos tales como protones y electrones, que figuran en las teorías científicas, puesto que también aquí existe un vacío insalvable entre esos objetos y lo que nosotros consideramos que son sus efectos observables.

El argumento tampoco se limita al tema de la admisión de diversos tipos de entidades. De igual manera puede dirigirse contra la pretensión de conocer el pasado, incluyendo el carácter de las propias experiencias pasadas. Una vez más, el punto de partida es que no tenemos ningún acceso directo al pasado. Sólo lo conocemos mediante las huellas que ha dejado, siendo las más importantes nuestros recuerdos aparentes. Pero incluso en el caso de recuerdo aparente de una experiencia reciente, la conexión no es deductiva. No hay autocontradicción en suponer que un recuerdo aparente sea ilusorio. Y tampoco hay fundamento alguno para un argumento inductivo, puesto que no existe un caso determinado en el que observemos realmente la conjunción de un recuerdo aparente actual con una experiencia pasada. De nuevo llegamos aquí a la conclusión de que esta creencia, que todos sostenemos, no es racional.

También en este caso puede ponerse en funcionamiento, en una fase adicional, el argumento escéptico. Supongamos que damos por bueno algún conocimiento propio de nuestro pasado personal. Podríamos plantear entonces el problema de si podemos formar, sobre la base de este conocimiento, algunas creencias racionales acerca del futuro. Se arguye de nuevo que nuestras razones para alguna creencia de ese tipo pueden, como mucho, ser inductivas, puesto que el pasado no establece limitaciones lógicas ante el futuro. Pero en este caso el paso inductivo no puede impugnarse sobre la base de que conduce a una conclusión no verificable. En circunstancias favorables seremos capaces de observar si el acontecimiento futuro tiene lugar o no. Sin embargo, sigue sucediendo que la conclusión todavía no es verificable, dado que tenemos que encontrar alguna base actual para mantenerla. Y ésta sólo puede consistir en la existencia de conexiones actuales o pasadas que nosotros proyectamos. Pero entonces, como destaca Hume, estamos suponiendo que el futuro se parecerá al pasado en el aspecto correspondiente que sea relevante, y esta suposición no tiene justificación, ni inductiva ni deductiva. No es lógicamente verdadera, y todo intento de justificarla inductivamente debe ser una petición de principio. Este argumento escéptico plantea el problema de la inducción, al que hice referencia de pasada poco más atrás [40].

Como señalé en mi libro *The Problem of Knowledge* (*El Problema del Conocimiento*) [41], es posible caracterizar posiciones filosóficas diferentes mediante su aceptación o rechazo de pasos diversos de la forma argumental característica del escéptico. Así, los filósofos conocidos por el nombre de realistas ingenuos niegan el primero de los pasos. Sostienen que percibimos directamente objetos físicos, y no a través de una barrera de impresiones sensoriales; y también que un recuerdo puede proporcionar un conocimiento directo del pasado. En resumen, niegan que exista un vacío que haya que trasponer. En el caso del problema de la inducción, el vacío se elimina mediante la pretensión de que somos capaces de aprehender conexiones necesarias entre acontecimientos. En verdad, estas consideraciones son mutuamente independientes, de forma que es posible adoptar una línea ingenuamente realista en cada uno de estos casos, sin estar obligado a ello en los restantes, y de hecho, por lo común se ha procedido así, más respecto de nuestro conocimiento de objetos físicos que respecto de las otras metas del ataque del escéptico.

Los reduccionistas aceptan el punto de partida del escéptico, pero niegan el segundo paso de su argumento. Ellos representan la transi-

[40] Ver más atrás, p. 57.
[41] Páginas 85-90.

ción de la evidencia a la conclusión como si tuviera lugar al mismo nivel, rebajando la conclusión al nivel de la evidencia. Siguen a Berkeley y a Mill cuando sostienen que enunciados sobre objetos físicos pueden traducirse en enunciados sobre impresiones sensibles. Siguen a los pragmatistas cuando construyen enunciados acerca del pasado que se refieren sólo a recuerdos actuales o futuros, o a otras formas de testimonio. De la misma manera, interpretan enunciados acerca de objetos científicos, tales como electrones, como si se refirieran sólo a sus efectos observables. Cuando aparentemente se está hablando sobre las experiencias de otras personas, ellos adoptan lo que se conoce como la opinión fisicista que sostiene que en realidad sólo nos referimos a su conducta o condición corporal. Hay que señalar nuevamente que se puede adoptar una línea reduccionista en alguno de estos casos, sin estar constreñido lógicamente a extenderla al resto de ellos.

Lo que yo llamo el Enfoque Científico consiste en aceptar los dos primeros pasos del argumento escéptico, pero rechazando el tercero. La existencia de objetos físicos, o de las experiencias de otras personas, o de acontecimientos pasados, se representa en cada caso como una hipótesis probable cuya aceptación se justifica por la forma en que da cuenta de la experiencia de cada uno. Con el mismo espíritu, unos filósofos de esta corriente de pensamiento pueden intentar construir un argumento convincente para la aceptación de ciertos principios que apoyarán la atribución de al menos un cierto grado de probabilidad a algunos de nuestros juicios acerca del futuro.

Finalmente, están aquellos que aceptan los tres pasos del argumento del escéptico, pero que niegan que éstos entrañen una conclusión escéptica. En los casos en que no se trata simplemente de negar al escéptico el crédito que parece haber merecido, la postura que se adopta con mayor frecuencia es la de que, al insistir en que nuestras creencias se justifiquen deductiva o inductivamente, el escéptico nos plantea un falso dilema. Omite el hecho de que éstas no son las únicas vías para establecer una relación entre una proposición y aquello que nosotros llamamos su evidencia.

La pregunta que tenemos que responder en este caso es la de cuál de estos enfoques es el correcto, si es que lo es alguno. Y para hacerlo, tenemos que dar cuenta de las proposiciones que el escéptico pone en peligro. Tenemos que determinar exactamente cuál es su contenido. Por esta razón estoy considerando el intento de resolver los problemas que surgen en la teoría del conocimiento como un ejercicio de análisis filosófico. Sin embargo, hay que señalar que no se trata simplemente de una cuestión semántica. En realidad, no es probable que nos contentemos con un análisis de estas proposiciones que difiera

en mucho de lo que nosotros intuitivamente consideramos que se pretende decir mediante las oraciones que las expresan. Por otro lado, deseamos interpretarlas de forma que nos ofrezcan alguna razón para mantener que algo de ellas es verdadero. Como veremos, la dificultad reside en satisfacer ambos motivos. Para descubrir si puede resolverse, necesitamos ocuparnos en detalle de esta serie de problemas. Comenzaré por el análisis de proposiciones en las que se expresan habitualmente nuestras pretensiones de percibir objetos físicos.

Capítulo 4

EL PROBLEMA DE LA PERCEPCION

A. ¿Qué es lo que percibimos?

Cuando hemos considerado el argumento escéptico, que establece el planteamiento de la teoría del conocimiento, hemos visto que su primer paso siempre consistía en suponer que las pruebas aportadas se quedaban cortas respecto a la conclusión. Hemos tenido que aceptar la existencia de ese vacío, antes de que pudiéramos argumentar que no se podría rellenar. También señalamos que no se había sostenido en todos los casos que este primer paso no pudiera ser negado. De hecho, esto fue lo que hicieron los filósofos a los que califiqué como adeptos a la postura de un realismo ingenuo. Realmente, en muchas ocasiones, esta posición no es muy plausible. Casi no parece correcto decir que las partículas que figuran en las teorías científicas son directamente accesibles a la observación, ni que, como veremos en su momento, resulte fácil dar un sentido claro a la pretensión de que somos capaces de inspeccionar los pensamientos de otros o que un recuerdo nos proporciona un conocimiento íntimo del pasado. Por otra parte, en lo que respecta a la percepción de los objetos físicos que figuran en la visión del mundo propia del sentido común, parece que el realista ingenuo se apoya sobre un fundamento mucho más sólido. En este caso la dificultad reside, más bien, en dar sentido a la aseveración del escéptico de que nuestro acceso a esos objetos no es directo.

Si hay que considerar al realismo ingenuo como defendible en este dominio, entonces la posición del sentido común, como Austin destacó en la polémica serie de conferencias que tituló *Sense and Sensibilia* (Sentido y entidades sensibles), no debe considerarse que ello implica que cosas tales como sillas y mesas son los únicos tipos de cosas que vemos, o que tocamos, o que, en definitiva, percibimos. Realmente, el hombre común cree que a menudo ve y toca los «especímenes de géneros tangibles de dimensiones medias», como Austin los denominó específicamente, en los cuales confían, por lo común, los filósofos para sus ejemplos, pero también habla de la visión o, en algunos casos, de la audición o del olfato, de tipos muy diferentes de cosas, tales como «gente, sus voces, ríos, montañas, llamas, arco iris, sombras, figuras en la pantalla de un cine, figuras en libros o sobre paredes, vapores, gases» [1], y además, naturalmente, muchas otras clases de cosas. En resumen, como Austin señala acertadamente, es un error tratar de representar como algún *tipo de cosas* único las cosas que el hombre común dice que percibe [2]. Aun así, los objetos sólidos, regulares y de dimensiones medias, de los que los muebles constituyen ejemplos convenientes, son una proporción muy amplia de las cosas de las que usualmente pensamos que son percibidas, y también comparten con la mayoría de esas otras cosas tres propiedades muy importantes. Estas son las de ser accesibles a más de un sentido; ser accesibles, al menos en principio, a más de un observador; y ser susceptibles de existir sin ser percibidas. De las tres propiedades, la menos extendida es la de ser accesible a más de un sentido. Entre los objetos de la lista de Austin, esta propiedad no la poseen las sombras, ni los arco iris, que sólo son accesibles a la vista; ni las voces, que sólo pueden oírse; y quizá tampoco las figuras sobre pantallas, ya que cabe argüir que lo que puede tocarse es sólo la pantalla, y no la figura. No obstante, se piensa que la mayoría de las cosas que son visibles también son tangibles. Las otras dos propiedades pertenecen a todo aquello de lo que comúnmente se dice que es percibido, con la excepción de imágenes mentales, sensaciones corporales y alucinaciones privadas, si es que éstas se cuentan como objetos de percepción. Hay que señalar también que se dan juntas, en el sentido de que casi todo lo que se considera perceptible por más de un observador, se considera también susceptible de existir sin ser percibido. La única excepción en la que puedo reparar sería algo que resultara ser el producto de una alucinación masiva. Por tanto, concluyo que no existe ninguna objeción seria al hecho de tomar cosas tales como sillas y

[1] J. L. Austin, *Sense and Sensibilia*, p. 8.
[2] *Ibid.*

mesas como ejemplos típicos de lo que el hombre común cree que percibe. Si podemos arribar a una teoría de la percepción que se ocupe satisfactoriamente de casos de este tipo, no debería resultar muy difícil hacer que dicha teoría cubriera todas las posibilidades.

Entonces, ¿cómo llega a afirmar el escéptico que el acceso a los objetos físicos que creemos obtener mediante el ejercicio de la vista y del tacto no es directo? Normalmente, si alguien dijera que estaba viendo indirectamente una mesa, tomaríamos probablemente su enunciado como una forma bastante excéntrica de decir que la estaba viendo reflejada, quizá en un espejo corriente, o a través de un periscopio: si dijo que la estaba tocando indirectamente, podría considerarse que quería decir que estaba en contacto con ella mediante algún instrumento, puesto que estos casos son excepcionales, en tanto que lo que el escéptico está defendiendo es que nuestra percepción de objetos físicos sólo puede ser indirecta. Lo que afirma no es, como en estas especulaciones, que un objeto físico se percibe por medio de otro, sino más bien que todo objeto físico se percibe, si es que se percibe, por medio de algo distinto, por medio de una entidad de una especie distinta. Nuestra primera tarea es aclarar lo que el escéptico cree que son esas otras entidades.

La opinión de que nuestra percepción de objetos físicos está mediatizada de esta forma, ocupa un lugar muy respetable en la historia de la filosofía. Yo la he atribuido al escéptico porque supone el primer paso en el argumento escéptico al que yo he ligado la teoría del conocimiento. Pero, de hecho, muchos filósofos que no eran primordialmente escépticos, o incluso que no eran escépticos en absoluto, han sostenido esta opinión. Así, Descartes sostuvo que los objetos físicos no eran percibidos directamente, sino por medio de lo que él llamó ideas. Locke, como hemos visto, bajo la influencia de Descartes, consideró que los objetos a los que se atribuía el papel de mediadores en la percepción, eran ideas simples de la sensación. Berkeley, siguiendo a Locke, habló tanto de nuestra percepción de ideas como de la percepción de cualidades sensibles. Hume adoptó la misma postura, pero sustituyendo la «idea» de Berkeley por la palabra «impresión», y reservando la palabra «idea» para imágenes o conceptos. Kant, cuya *Crítica de la Razón Pura* fue una respuesta al escepticismo de Hume, habló igualmente de «Vorstellungen», cuya traducción castellana adecuada es «representaciones». John Stuart Mill consideró que la percepción consistía en tener sensaciones, y usó la palabra «sensación» para referirse no sólo a actos perceptivos, tales como los de la visión o la audición, sino también para referirse a lo que era visto, oído o sentido de otra forma. En épocas más recientes, los filósofos que han querido establecer una distinción clara entre lo que llamaron actos de

sentir o estados de conocimiento por familiaridad o conciencia, y sus objetos inmediatos, han seguido normalmente a Moore y a Russell al caracterizar a estos objetos como datos sensoriales. Sin embargo, se han dado otras locuciones. El mismo Russell, al estimar que la noción de dato sensorial estaba ligada a la del acto mental, en cuya existencia llegó a dejar de creer, prefirió usar en sus últimas obras el término «perceptos» para referirse a los datos de los sentidos externos. En uno de sus primeros ensayos, Moore usó el término «contenido sensorial» como una alternativa a «dato sensorial», y yo también lo usé, en mi libro *Language, Truth and Logic* (*Lenguaje, verdad y lógica*) en una forma que se corresponde con el uso que Russell hace de «percepto». El filósofo de Cambridge, C. D. Broad, al mantener la teoría de que «Siempre que juzgo con verdad que (un objeto físico) *x* me parece tener la cualidad sensible *q*, lo que sucede es que soy directamente consecuente de un cierto objeto *y* tal que: (a) tiene realmente la cualidad *q*, y (b) está en alguna relación especialmente estrecha, relación todavía por determinar, respecto a *x*» [3], usó el término «sensa» para designar los objetos que cumplen la función de *y*. Moore y Russell emplearon también esta forma de introducir sensa, para introducir datos sensibles. Aún más recientemente, los filósofos americanos C. I. Lewis y Nelson Goodman utilizaron el término «*qualia*» de una forma que recuerda la referencia de Berkeley a cualidades sensibles.

Aunque existe un acuerdo bastante extendido en cuanto a las formas en que estos distintos términos se han usado, no obstante no pueden intercambiarse con exactitud en todos los casos. Ni siquiera es cierto decir de cada uno de ellos por separado que se les haya dado un uso totalmente coherente. Así, Locke empleó el término «idea» para referirse a objetos particulares, a características generales y a conceptos. Los ejemplos que dio de las ideas simples del sentido fueron características generales, pero de hecho parece que concibió los datos inmediatos de percepción como objetos particulares en los que eran inherentes esas características. Por otro lado, para Berkeley, las cosas que nosotros sentimos son complejos de cualidades, aunque él consideraba que tales complejos constituían entidades particulares. Moore comenzó utilizando el término «dato sensorial» para referirse indiscriminadamente a características generales y a los objetos particulares que las ejemplificaban, pero acabó confinando su extensión a entidades particulares. Russell consideró los datos sensoriales como entidades particulares, pero llegó a considerar los perceptos como complejos de cualidades. Puesto que puede argumentarse que, en cualquier caso,

[3] C. D. Broad, *Scientific Thought*, p. 239. (Existe trad. castellana: *El pensamiento científico*, Madrid, Tecnos.)

las entidades particulares pueden construirse a partir de las cualidades y de sus relaciones, esta divergencia quizá no sea muy importante, pero puede guardar una relación con la jerarquía que se asigna a los datos inmediatos de percepción.

Se ha pensado que un problema que plantea respecto a la jerarquía de estos últimos es el de si existen objetivamente o no, y de nuevo en este caso ha habido una divergencia de opinión. Así, Descartes, Locke y Berkeley están de acuerdo, tal como indica su elección del término «idea», en considerarlos como subjetivos, en el sentido de que estos tres autores les niegan las omnipresentes propiedades que el sentido común atribuye a objetos físicos, incluyendo las dos que se atribuyen a la mayoría de las cosas restantes que el hombre común podría decir que percibe. Estos filósofos estiman que es necesariamente cierto en relación con las ideas (en este uso), que no sean accesibles a más de un sentido, que no se presenten individualmente a más de un observador, y que no existan independientemente de ser percibidas. Por otra parte, Moore y Russell, en tanto que piensan que los datos sensoriales son, como las ideas de Berkeley, los objetos de los actos del sentir, no creyeron que esto fuera incompatible con su existencia no sentida. A diferencia de Moore, que quiso dejar abierta la posibilidad de identificar algunos datos sensoriales con las superficies, o con partes de las superficies, de objetos físicos, Russell confinó cada uno de ellos a un modo singular de sentir, y a un observador singular, pero su razón para hacerlo fue que aquéllos resultaban causalmente dependientes del estado corporal del observador. A partir del hecho de que él atribuyó una existencia independiente a los objetos que denominó «sensibilia», describiéndolos como objetos «con la misma categoría física y metafísica que los datos sensoriales» [4], con la diferencia de que no eran sentidos realmente, se prueba que no los consideró como constitucionalmente incapaces de existir de una manera independiente. Lo mismo debe decirse de los perceptos, que sustituyeron a los datos sensoriales, puesto que acabó por identificarlos con estados del cerebro del observador. Aun así, supuso que, por su carácter de perceptos, eran exclusivos del observador, y que participaban en la constitución de su pensamiento. De la misma forma, Hume pensó que las impresiones se integraban en series recíprocamente excluyentes, cada una de las cuales constituía una persona distinta, y defendió esto para derivar a partir de su naturaleza que eran «efímeras y perecederas» [5]. Realmente, esto no puede ser verdadero de los *cualia,*

[4] Bertrand Russell, *Mysticism and Logic,* p. 148. (Existe trad. castellana: *Misticimo y lógica,* Paidós, Buenos Aires, 1951, 1961.)

[5] David Hume, *A Treatise of Human Nature,* libro II, parte IV, sec. 2.

si los consideramos como características generales, ya que es propio de la naturaleza de una característica general o, como suelen decir los filósofos, de un universal, el que pueda darse en muchos lugares y en muchos momentos. No obstante, se ha creído que la agrupación de *cualia* que proporciona un dato perceptivo está contenida en los límites de una sola experiencia sensorial.

Partiendo de lo anterior, parece que, a pesar de todas las diferencias de detalle, ha habido un amplio acuerdo en que los datos inmediatos de percepción no gozan de lo que Hume llamó «una existencia distinta y continuada» [6]. El hecho de que cuando miro o, de alguna forma, creo que estoy mirando, la mesa que tengo delante, lo que veo primariamente no es en absoluto la mesa, sino otra cosa distinta, que tiene la fugacidad, y quizá también la subjetividad de una imagen mental, es una sugestión. En general, se ha defendido esta opinión como si fuera un argumento empírico, con la consecuencia de que el realista ingenuo que piensa que ve la mesa está sencillamente equivocado en una cuestión de hecho empírico. Así, se supone que el profesor Prichard, que opinaba que era correcto decir que vemos colores, había puesto de relieve que cuando un hombre normal ve un color «lo confunde por entero con un cuerpo» [7]. En esta perspectiva, todos nuestros juicios ordinarios de percepción se asimilan a los casos en los que identificamos equivocadamente lo que percibimos. Constantemente sucede como si fuésemos aquellos esquimales que, cuando vieron por primera vez la película que Flaherty rodó sobre su vida, se pusieron a lanzar sus arpones contra las focas que veían en la pantalla. Pero, con seguridad, ésta no constituye una analogía perfecta. De ordinario, el fundamento para pensar que un objeto se ha identificado equivocadamente es que la identificación que cada uno hace de él no está apoyada por observaciones ajenas. Los esquimales descubrieron en seguida que no estaban matando animales, sino destruyendo imágenes. Pero, ¿qué experiencia podría revelar que constantemente estamos confundiendo colores, o ideas, o datos sensoriales, con cuerpos? Si los cuerpos no son directamente perceptibles, no puede haber ninguna oportunidad para que nuestros sentidos detecten el engaño. El resultado es que, si el hombre normal se equivoca completamente cuando cree que percibe objetos físicos sin la mediación de otras entidades, entonces nos encontramos un error de otro tipo, un error puramente teórico. El debe interpretar de una manera equivocada, no

---

[6] *Ibid.*, y ver más atrás, p. 62.

[7] Ver H. H. Price, «Obituary of Harold Arthur Prichard» (Nota necrológica de ...), *Proceedings of the British Academy*, vol. XXXIII.

precisamente algún detalle particular, sino el carácter general de sus experiencias perceptivas.

B. El argumento de la ilusión

El argumento en el que han puesto su confianza los filósofos que han rechazado la explicación realista ingenua de la percepción ha llegado a ser conocido, con una expresión por otra parte no muy afortunada, como el argumento de la ilusión. Dicho argumento está basado tradicionalmente en un conjunto de premisas empíricas que pueden ordenarse en cuatro grupos. Una de ellas reúne las situaciones en las que un objeto se identifica equivocadamente: estas incluyen casos como el de los esquimales de Flaherty y, también, casos en los que un tipo de objeto físico se confunde con otro, como sucede cuando una figura de un museo de cera se confunde con una persona real, o viceversa. En segundo lugar, tenemos los casos de alucinación total, cuyos ejemplos más corrientes son los espejismos, la daga que se le aparece a Macbeth, y las ratas de color rosa que ve, o que cree ver, el borracho en el *delirium tremens*. Un ejemplo, que nada tiene que ver con la vista, es el del paciente que siente dolor en un miembro amputado. La tercera clase de casos apunta a las variaciones de la apariencia de un objeto, que pueden deberse a la perspectiva, a la condición de la luz, al estado físico o mental del observador, a la presencia de algún medio distorsionante, o a cualquier combinación de estos factores. Los ejemplos disponibles en este caso son los de la elevada torre que se ve pequeña cuando se la mira de lejos, la moneda redonda que se ve elíptica cuando se la mira sesgadamente, el palo recto que parece torcido cuando está parcialmente sumergido en el agua, y la pared blanca que parece azul cuando se la mira con gafas azules: también pertenece a esta clase el hecho de que los objetos parezcan situados al revés cuando se los ve reflejados en espejos. De nuevo, los ejemplos son, sobre todo visuales, pero también se ha llamado la atención sobre hechos como el de que una moneda parezca mayor cuando está colocada sobre la lengua que cuando la sostenemos en la palma de la mano, y el que el agua se sienta más caliente o más fría según la temperatura de nuestros dedos. Finalmente, se hace ver que la forma en que las cosas se nos aparecen nunca es simplemente una consecuencia de su propia naturaleza. Depende causalmente también de su entorno, de factores tales como el estado de la luz, y de nuestra propia condición física y mental. Tenemos tendencia a reparar en esto sólo cuando creemos que nuestros juicios perceptivos se han extraviado y atribuimos el error a alguna anormalidad en el en-

torno o en nosotros mismos. Pero la dependencia causal de la forma en que las cosas se nos aparecen prevalece sobre estos otros factores precisamente en los casos normales en que nuestros juicios perceptivos se consideran verdaderos.

Hay que destacar que de los hechos reunidos bajo esos cuatro epígrafes normalmente sólo se consideraría que dan lugar a ilusión o error perceptivo aquellos que se encuentran en los dos primeros grupos. Acertada o equivocadamente, no se considera por lo común que el mecanismo causal de la percepción invalide la creencia de que a menudo percibimos cosas tal y como ellas son realmente, y esta creencia tampoco se debilita porque las apariencias de las cosas varíen bajo condiciones diferentes. Al hacer nuestros juicios perceptivos aprendemos a explicar factores tales como la perspectiva y el estado de la luz, y no encontramos ninguna dificultad en la idea de que las apariencias no siempre hay que tomarlas en su valor literal. La suposición del realista ingenuo de que percibimos los objetos físicos directamente no se entiende como si entrañara que siempre los percibimos tal y como son realmente, sino solamente que lo hacemos cuando las condiciones son adecuadas. Naturalmente, si al introducir los sensa suponemos, como hacía Broad, que «Siempre que juzgo con verdad que me parece que *x* tiene la cualidad *q*, lo que sucede es que tomo conciencia directamente de un cierto objeto *y*, que tiene realmente la cualidad *q*» [8], podremos concluir que, al menos en los casos en que un objeto físico se nos aparece en cualquier forma distinta de la suya, no tenemos conciencia directamente de él, sino de otra cosa distinta; pero ¿por qué habríamos de suponer esto? Si veo como elíptico un objeto redondo porque lo estoy mirando desde un ángulo, o si un objeto rojo se me muestra púrpura a la luz del atardecer, ¿por qué tendría yo que ver algo que realmente es elíptico o que realmente es púrpura? Decir que algo se ve auténticamente en los casos en que sufrimos una alucinación total puede resultar natural, aunque sólo se le conceda como máximo el estatus de imagen mental; pero en los casos en que se trata exclusivamente de una variación en la apariencia de un objeto físico, ¿por qué tenemos que disociar el objeto de su apariencia y tratar lo que es efectivamente la apariencia como el único dato perceptivo?

Al tratar de responder a esta pregunta debemos tener presente que no se trata de un problema fáctico que podría plantearse mediante un experimento, sino que se trata más bien de un problema de estrategia general. Si estamos viendo claramente los hechos que se supone que verifican nuestros juicios perceptivos, ¿podemos darnos

[8] Ver más atrás, p. 85.

por satisfechos diciendo solamente que percibimos varios órdenes de cosas, incluyendo objetos físicos que a veces parecen tener propiedades que realmente no tienen? Seguramente, deberíamos tratar de analizar por lo menos la distinción entre lo real y lo aparente. Así, quedará por ver si el resultado de este análisis nos proporciona una razón suficientemente buena para distinguir entre percepción directa e indirecta, de forma que la percepción de objetos físicos resulte indirecta.

Entonces, ¿cómo determinamos qué propiedades perceptibles posee realmente un objeto físico? Puede objetarse que ésta no es una pregunta clara, puesto que la palabra «real» se usa de formas muy diferentes [9]. Sirve para contrastar lo natural y lo artificial, como sucede cuando preguntamos si el cabello de una mujer es realmente rojo, y no teñido; lo natural con lo sintético, como cuando distinguimos entre perlas reales y perlas cultivadas; lo genuino con lo espurio, como en el caso de que pudiéramos decir de una pintura que se trata de un Van Gogh real; lo que tiene un nivel mínimo con lo que no lo tiene, en el sentido en que diría que no soy realmente un jugador de bridge; lo que se diseña con un fin práctico con lo que se diseña para imitar ese fin, como sucede en el contraste entre una trompeta real y una trompeta de juguete, la cual, como me hizo notar mi hijo pequeño, también hace un ruido real, aunque no del mismo volumen o nivel. Hablamos de lo real como opuesto a emociones afectadas o meramente superficiales, de lo real como opuesto a razones aparentes, y también oponemos lo real a lo imaginario, o a lo ficticio, que no es exactamente lo mismo que oponerlo a lo aparente. Etimológicamente, puesto que la palabra «real» viene del latín «res», ser real es ser una cosa, uso que se conserva cuando se habla en términos legales de propiedad real. Una extensión de este uso en una dirección proporciona la idea de que no ser real es no existir en absoluto. Una extensión del mismo en la dirección opuesta proporciona la idea de que no ser real es no ser una cosa, ni una propiedad, ni una acción del tipo adecuado. Y puesto que existen tales o cuales pautas diferentes de corrección, y otras tantas formas de vulnerarlas, los usos de la palabra resultan también múltiples.

Podríamos seguir tranquilamente por este camino, como si se tratara de un ejercicio de lexicografía. Pero apenas es relevante para lo que ahora nos proponemos, puesto que si existiera alguna duda genuina sobre el sentido que atribuimos a la palabra «realmente» al plantear el problema de cómo se determinan las propiedades que realmente tiene un objeto físico, dicha duda podría eliminarse ofreciendo ejemplos. Nos estamos ocupando del análisis de proposiciones del tipo

[9] Cf. J. L. Austin, *Sense and Sensibilia*, cap. VII.

de «Aquella mota de luz que se ve en el firmamento es realmente una estrella muy grande»; «La moneda parece elíptica desde este ángulo, pero en realidad es redonda»; «Cuando me pongo las gafas azules, las cortinas me parecen azules, pero realmente son blancas». Efectivamente, es verdad, como destacó Austin [10], que hay casos en los que la distinción entre lo real y lo aparente, que ilustran estos ejemplos, no se aplica con tanta facilidad. Como él indica, nos sería más difícil decir cuál es el color real del sol, o cuál es el aspecto real de una nube, salvo en el raro caso de que se definan con claridad. Existen cosas, como los camaleones, que cambian frecuentemente de color, y como los gatos o los acordeones, que no conservan una forma constante. Sin embargo, estas dificultades no son muy serias. Existen muchísimas cosas que conservan durante un período de tiempo considerable lo que estimamos que es el mismo aspecto o color real, e incluso en los casos en que no sucede así todavía puede establecerse la distinción entre propiedades aparentes y reales. Por ejemplo, podemos contrastar el color que realmente exhibe el camaleón en una situación dada con el que meramente parece exhibir, e igualmente podemos preguntar qué aspecto tiene realmente el gato, frente al que meramente puede aparentar en un momento dado. Y esto sucede así porque la distinción que estamos considerando se aplica también a las partes de las cosas, y porque los objetos físicos, que se extienden tanto en el espacio como en el tiempo, tienen partes tanto espaciales como temporales.

Entonces, ¿cómo se establece esta distinción? Evidentemente, puesto que no somos capaces de examinar objetos físicos cualesquiera separando las diversas facetas que presentan a nuestra percepción, la distinción debe establecerse en función de esas facetas, si es que entra por completo dentro del dominio de la percepción. De hecho, denominamos color real de un objeto físico al color que exterioriza, o que exteriorizaría, ante un observador normal en condiciones que consideramos normales. En general, las condiciones que se consideran normales son aquellas que son óptimas, aquellas que ofrecen una mayor posibilidad de discriminación. Este principio también se aplica a nuestros juicios acerca del aspecto exterior, y al hecho de que puede considerarse que la mayoría de los aspectos aparentes forman un sistema cuyo núcleo puede representarse adecuadamente mediante aquello que estimamos que es real. En este caso, la cuestión se complica más todavía al tener que establecer una correlación entre los datos de la vista y los datos del tacto, y por la existencia de criterios adicionales predominantes en las operaciones de medida. Esta desempeña también

[10] J. L. Austin, *Sense and Sensibilia*, p. 66.

un papel decisivo en la determinación del tamaño, proceso que, especialmente en el caso de objetos distantes, como las estrellas, también puede inspirarse en teorías científicas. Podría pensarse que nuestro recurso a la medida, y a la teoría correspondiente, constituye una objeción contra mi aserto de que la distinción entre las propiedades perceptivas que realmente tiene un objeto físico y las que sólo aparenta tener deben expresarse en función de las diferentes facetas que nos presenta. Y, de hecho, es verdad que objetos tales como una estrella nunca nos parecen realmente tan grandes como creemos que son. Sin embargo, sigue siendo cierto que nuestros cálculos se basan sobre propiedades aparentes, si no de la estrella misma, al menos de las fotografías, y al hacer medidas lineales establecemos correlaciones entre los objetos medidos y los instrumentos de medición sobre la base de sus apariencias. Además, nuestras más sofisticadas teorías proceden de un sistema más simple, más primitivo, en el que las propiedades que estimamos que tienen realmente los objetos físicos se seleccionan sencillamente de entre aquellas que aparentan tener.

Para nuestro propósito actual podemos limitarnos a los casos más simples, y lo que aquí nos interesa no es tanto cómo se seleccionan las propiedades reales, cuanto el hecho mismo de que se seleccionan. Así, a la vista de esto, puede pensarse con razón que si consideramos las apariencias puramente en sí mismas, una es tan buena como la otra, y puede argüirse en este caso que no tenemos ninguna justificación para discriminar entre ellas como manifestaciones de la realidad. Así, Russel, al destacar en su libro *The Problems of Philosophy (Los problemas de la filosofía)*, que «Es evidente... que no parece que exista ningún color que, con carácter preeminente, sea el color de la mesa o, incluso, de alguna parte determinada de la mesa —ya que desde diferentes puntos de vista, ésta parece de distintos colores—. Y no existe ninguna razón para considerar que ninguno de ellos es su color con mayor dosis de realidad que otros» [11], y habiendo llegado a decir que «Cuando, en la vida cotidiana, hablamos de *el* color de la mesa, tan sólo nos referimos al tipo de color que a un espectador normal le parecerá que tiene desde un punto de vista habitual y con unas condiciones de luz reales», concluye que «los demás colores que aparecen en otras condiciones tienen el mismo derecho a que los consideremos reales: y, por lo tanto, para evitar el favoritismo, nos vemos compelidos a negar que la mesa, en sí misma, tenga algún color determinado» [12]. Pero ni la mesa, ni ninguna de sus partes, ni si-

[11] Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy*, p. 9. (Existe trad. castellana: *Los problemas de la filosofía*, Barcelona, Labor, 1928, 1937.)
[12] *Ibid.*, p. 10.

quiera mínima, tiene algún color determinado en un momento dado, no puede identificarse con lo que vemos, a menos que nuestros ojos nos estén engañando constantemente; ya que aunque el objeto que vemos sea policromado, no puede decirse lo mismo de todas sus partes. Y, de hecho, esto es lo que Russell infiere. Apoyándose en parte en esto y en parte en que todas nuestras sensaciones auditivas, táctiles y visuales dependen casualmente de nuestros propios estados corporales, concluye que «La mesa real, si es que existe alguna, no nos es, de ninguna manera, conocida inmediatamente, sino que debe ser una inferencia a partir de lo que es inmediatamente conocido» [13]. De hecho, el resultado es que sabemos relativamente poco acerca de la mesa real. Suponemos que, a partir del carácter de los datos sensoriales relevantes, estamos autorizados a inferir, con un alto grado de probabilidad, que éstos son causados por un objeto externo que guarda con ellos alguna correspondencia estructural.

Aplazando por el momento la cuestión de la dependencia causal de nuestras percepciones respecto de nuestros propios estados corporales, veamos si el resto del argumento es convincente. Creo que resulta evidente que no lo es. En primer lugar, no se da ninguna razón por la que no hubiéramos de mostrar favoritismo, si es que mostrarlo consiste en seleccionar sólo uno de los colores o formas que el objeto puede aparentar como si fuera el que realmente tiene. Ciertamente, podríamos haber hecho una elección distinta, pero esto no equivale a decir que las elecciones que hacemos sean totalmente arbitrarias. Por el contrario, hemos visto que para ello existen razones prácticas. Sin duda, lo que Russell pensó fue que las apariencias que no seleccionamos no son menos auténticas que aquellas que seleccionamos, pero esto no lo autoriza a negar que las seleccionadas manifiesten las propiedades reales del objeto en cuestión. Si lo que queremos significar al decir que el objeto es realmente marrón es precisamente que parece marrón bajo tales o cuales condiciones favorables, entonces, si parece marrón en esas condiciones, realmente es marrón. Indudablemente, esto no nos dice qué propiedades tiene la mesa independientemente de las maneras en las que se nos presenta, pero entonces todavía está por demostrarse que existen tales propiedades. En la medida en que el argumento haya funcionado, tenemos tan buen fundamento para identificar la mesa con sus apariencias reales y posibles, como lo tenemos para distinguirla de ellas. Por cierto, que la teoría de que puede identificarse así fue presentada también por Russell en su libro *Our Knowledge of the External World* (Nuestro conocimiento del mundo exterior), que se publicó sólo dos años después

[13] *Ibid.*, p. 11.

de *The Problems of Philosophy,* aunque por razones vinculadas con la causalidad de la percepción, que luego consideraremos, retornó posteriormente a su primera opinión.

¿Podemos decir que los hechos en los que se fija Russell abren una brecha en la posición del realismo ingenuo? Creo que podemos decir eso, en la medida en que dichos hechos suscitan un problema al cual el realista ingenuo no intenta responder. Pensamos que los objetos físicos preservan su identidad en las distintas apariencias bajo las que se nos presentan. Pero ¿cómo lo consiguen? ¿Qué es lo que permanece constante en tanto que varía su apariencia? Si el objeto físico nos es conocido sólo a través de sus diversas apariencias, ¿de qué forma podemos distinguirlo de éstas? El realista ingenuo ignora estos problemas, no porque impliquen la negación de alguna de las doctrinas que sostiene, sino porque, al considerar la percepción de objetos físicos como un dato primitivo, ya ha ido más allá de ellos. No posee ningún vocabulario adecuado mediante el cual pueda referirse a las apariencias de las cosas, independientemente de las cosas que consideramos apariencias. Pero si queremos discutir la relación de los objetos físicos con sus apariencias necesitamos de un vocabulario de ese tipo y la introducción de términos tales como «cualidad sensible» o «dato sensorial» ha intentado precisamente proporcionar este vocabulario. Efectivamente, quizá no queremos vernos obligados a aceptar todas las consecuencias que su uso conlleva. Tendremos que examinar el problema de la forma exacta en la que tienen que construirse esos términos para que resulten aceptables. Todo lo que por ahora sugiero es que se necesita algo de este tipo.

Podemos arrojar una luz más clara sobre el problema que estamos discutiendo si examinamos la pretensión russelliana de que juicios ordinarios de percepción como «esto es una mesa» entrañan una inferencia, omitiendo de momento la cuestión de cuál sea el tipo de esa inferencia: se sugerirá entonces que necesitamos proveernos de los medios para formular las premisas sobre las que tales inferencias se apoyan. En el caso de Russell, como hemos visto, la pretensión se apoyaba, al estilo tradicional, en el argumento de la ilusión, pero existe, creo yo, una forma más efectiva y más simple de establecerla. Sólo tenemos que considerar el alcance de los supuestos que nuestros juicios preceptivos ordinarios conllevan. Para empezar, tenemos los supuestos que hemos visto implicados en la caracterización de algo como un objeto físico, como sucede en el caso de una mesa. Este tiene que ser accesible a más de un sentido y a más de un observador, y tiene que ser capaz de existir sin ser percibido. Además, tiene que ocupar una posición, o una serie de posiciones en el espacio tridimensional, y tiene que perdurar a lo largo de un período de tiempo. Puede ar-

gumentarse, en efecto, que éstos no son, meramente, supuestos empíricos, sino postulados de un sistema conceptual. Establecen la estructura en la que, de forma predominante, se hacen encajar los resultados de nuestras observaciones. Sin embargo, sigue siendo cierto que, en casos particulares, pueden quedar insatisfechos. Los esquimales descubrieron que las imágenes que ellos confundieron con focas no eran tangibles. La presencia de la serpiente que el borracho cree ver no es corroborada por otros observadores, y el hecho de que ello no sea corroborado de esta forma se toma como prueba de que estas serpientes imaginarias no tienen la capacidad de existir sin ser percibidas. De forma semejante, podemos descubrir en el curso de la experiencia común que lo que hemos considerado como un objeto físico no reúne los requisitos de localización en el espacio físico ni de persistencia a través del tiempo. Parte del propósito del argumento de la ilusión es, efectivamente, llamar la atención acerca del hecho de que tales errores son posibles.

Tampoco se trata sólo de la cuestión de la validez de esos supuestos generales. Nuestros juicios perceptivos raramente son indefinidos, en el sentido de que sólo pretendemos que percibimos un objeto físico de uno u otro tipo. Normalmente, lo identificamos como una cosa de un tipo determinado, y ello introduce supuestos adicionales como, por ejemplo, que el objeto es sólido, o que es flexible, o que no es hueco. Estos supuestos adicionales pueden referirse a los propósitos para los que sirve el objeto, como sucede cuando identificamos algo como una navaja o un teléfono. O pueden referirse a su constitución física, como sucede en la identificación de un objeto como una naranja o una manzana, negando que sean de cera. Y pueden hacer presunciones sobre los informes emitidos por los restantes sentidos, como sucede cuando nuestras descripciones de un objeto, que creemos ver o tocar, comportan consecuencias acerca de la forma en que sabe, suena o huele.

Pero ¿puede ahora sostenerse con seriedad que todo esto puede estar contenido en un único acto perceptivo? Mi visión real de la mesa, considerada puramente en sí misma como una efímera experiencia visual, ¿puede garantizar de alguna forma concebible que estoy viendo algo que también es tangible o visible para otros observadores? ¿Puede garantizar incluso que estoy viendo algo que existe en algún otro momento distinto de éste, y, mucho menos, algo que está hecho de tales o cuales materiales, o dotado de tales o cuales propiedades causales, o que sirve para tal o cual cosa? Creo que es evidente que no puede hacerlo. Pero si el contenido de una experiencia visual real no puede garantizar lógicamente esas conclusiones, seguramente estamos autorizados a decir que éstas van más allá, y justamente esto es lo que yo creo que se quiere decir al afirmar que mi juicio de que esto

es una mesa incorpora una inferencia. Y lo hace, no en el sentido de que sea el resultado de algún proceso consciente de razonamiento, sino precisamente en el sentido de que afirma más cosas de las que puede implicar lógicamente cualquier consideración estricta de la experiencia sobre la que se apoya. Una estimación estricta significa para mí en este caso una estimación ajustada a la experiencia, en la que se describe la cualidad de lo que se presenta por vía sensorial sin comportar ninguna forma de implicación adicional. Normalmente, no formulamos tales proposiciones porque no nos interesan los datos como tales, sino las interpretaciones que hemos aprendido a superponerles. Sin embargo, no puedo ver ninguna razón lógica por la cual no habrían de ser formulables.

Si estoy en lo cierto en esta cuestión, los realistas ingenuos se equivocan en la medida en que niegan que nuestros juicios perceptivos ordinarios sean susceptibles de análisis, o niegan que encarnan inferencias que pueden hacerse explícitas. Esto no hace que sea incorrecto el que hablemos de visión o tacto de objetos físicos en la forma en que comúnmente lo hacemos. Solamente muestra que los hechos que verifican nuestros enunciados son más complicados de lo que en principio podríamos suponer. Sin embargo, existe otra consecuencia, si no de nuestra forma corriente de hablar, sí al menos de la forma de interpretarla que tiene el sentido común. Creo que la opinión del sentido común es que los objetos físicos que percibimos continúan existiendo por su cuenta, en gran medida bajo la forma en que normalmente los percibimos. Esto implica, por ejemplo, que, la miremos o no, la mesa retiene, en un sentido literal, el color y la forma que aparenta tener cuando se observa bajo condiciones normales. La cuestión que se plantea es la de si esta opinión puede conciliarse, en cuanto a la forma en que se nos aparecen cosas, con la dependencia causal, tanto de su entorno como de nuestros propios estados físicos y mentales. Se sugiere a menudo que la ciencia nos dice otra cosa distinta, o por lo menos que no nos ofrece ninguna buena razón para creer que las cosas, tal y como son en sí mismas, se asemejan completamente a algo que percibimos, excepto quizá en lo que toca a su estructura. Russell expone sucintamente este punto de vista en su libro *An Inquiry into Meaning and Truth* (Una investigación en torno al significado y a la verdad). Al identificar la posición del sentido común con el realismo ingenuo dice: «El realismo ingenuo lleva a la física, y la física, si es verdadera, muestra que el realismo ingenuo es falso. Por tanto, el realismo ingenuo, si es verdadero, es falso; por tanto es falso» [14]. Pasaré ahora a considerar si debe aceptarse este argumento.

[14] Bertrand Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth*, p. 15.

C. La teoría causal de la percepción

Russell, en el pasaje cuya conclusión acabamos de citar, presenta, asimismo, la razón por la que se piensa que la física hace falso un realismo ingenuo. «Pensamos —dice— que la hierba es verde, que las piedras son pesadas, y que la nieve es fría. Pero la física nos asegura que el verdor de la hierba, la pesadez de las piedras y la frialdad de la nieve no son el verdor, la pesadez ni la frialdad que conocemos según nuestra propia experiencia, sino algo muy distinto. Cuando al observador le parece que está observando una piedra, en realidad, si hay que creer a la física, está observando los efectos de la piedra sobre sí mismo» [15]. De la misma forma, el físico Arthur Eddington, en su libro *The Nature of the Physical World* (La naturaleza del mundo físico), se representa a sí mismo sentado a escribir frente a sus «dos mesas», una de las cuales «tiene extensión», es relativamente persistente, tiene un color y, sobre todo, es *sustancial,* en tanto que la otra es «en gran parte vacío», surcada por «numerosas cargas eléctricas que la recorren a gran velocidad» [16]; y esto implica que las dos mesas no pueden coexistir. Si lo que existe realmente son las cargas eléctricas, entonces el coloreado objeto sustancial no es más que una apariencia, el efecto sobre la mente del observador de una serie de objetos físicos que comienza con las cargas eléctricas, continúa a través del medio interpuesto, y acaba en el sistema nervioso del observador.

Existen, en este argumento, dos cabos sueltos. Uno es que la ciencia corrige la imagen del mundo físico que ofrece el sentido común. La otra es que por su procedencia causal es poco verosímil que sea correcta la imagen del sentido común. Comenzaré intentando enfrentarme con la segunda de estas tesis.

Un punto que hay que destacar es que esta tesis, igual que la primera, depende de la aceptación de la teoría científica. La conclusión de que es muy probable que las cosas no sean lo que aparentan se deriva de la explicación científica de la forma en la que éstas se aparecen. Según ello, no tendríamos que permitir que el argumento nos conduzca a una posición en la que nuestra aceptación de las teorías científicas relevantes no estuviera justificada. Por ejemplo, no tendríamos que hacer de ello una razón para sostener la creencia escéptica de que no tenemos garantía alguna acerca de ninguna de las hipótesis que elaboramos sobre el carácter de los acontecimientos físicos. Esto no equivale a decir que el argumento nos obligue a creer en la existencia de objetos externos, si es que se considera que llamarlos «exter-

[15] *Ibid.*
[16] Arthur Eddington, *The Nature of the Physical World,* p. xi.

nos implica que son meramente entidades inferidas, inaccesibles a nuestra observación. La aceptación de las teorías en cuestión admite cierta flexibilidad en la interpretación que damos de ellas. Por ejemplo, podemos construirlas como si se refirieran a datos perceptivos. Nuestra libertad sólo está limitada en la medida en que, a la vez, tenemos que reparar en la forma en la que se han establecido las teorías, y tenemos que hacer que nuestra interpretación de las mismas no entre en contradicción con las buenas razones que tenemos para aceptarlas.

Demos, entonces, por probado que nuestra percepción del color es el resultado del impacto de fotones sobre nuestros nervios ópticos, dejando de lado por el momento la cuestión de cómo hay que interpretar estas referencias a fotones y a nervios ópticos. ¿Por qué habría que pensar que ello comporta que los objetos de los que emanan los fotones no poseen realmente un color? ¿Cómo hay que entender en este caso la palabra «realmente»? Ya he sugerido antes que lo que se quiere decir corrientemente al afirmar, por ejemplo, que la mesa es realmente marrón, es que le parece marrón a unos observadores normales en unas condiciones habituales, y resulta claro que esto no es incompatible en lo más mínimo con una estimación causal de la forma en que la percibimos. Por tanto, debemos suponer que aquellos que concluyen que la mesa no posee realmente un color están usando la palabra «realmente» en un sentido distinto del habitual.

Entonces, ¿cómo la están usando? Creo que resulta fácil ver cuál es su intención, aunque no lo sea el extraer todas sus implicaciones. Ellos quieren distinguir entre las cosas tal y como son en sí mismas y las cosas tal y como se nos pueden aparecer, y admitir como propiedades reales de los objetos físicos sólo aquellas propiedades que ellos poseen independientemente de la percepción que de ellos tenemos. De esta forma, lo que quieren decir al afirmar que la mesa no tiene realmente un color es que tener un color no es una propiedad intrínseca del objeto o conjunto de objetos de los que emana la luz que hace que percibamos una mesa. He escogido esta complicada forma de exponer este punto, en vez de decir simplemente que el color no es, desde esta perspectiva, una propiedad intrínseca de la mesa, porque si pensamos, como requiere la teoría, que el mecanismo de la percepción procesa los objetos que entran en la imagen del mundo del sentido común, entonces palabras tales como «mesa» se usan para designar los resultados del proceso, más que el material sobre el que éste opera. Tampoco me bastaría hablar sin una cualificación del objeto u objetos que hacen que percibamos una mesa, puesto que no habría distinguido el objeto al cual quiero referirme de los restantes objetos, como los fotones de la luz, o los elementos del sistema nervioso del observador, que también entran en los procesos causales. Ni siquiera

es suficiente hablar, como yo lo hice, de los objetos de los que emana la luz, puesto que esto no los distingue del sol ni de otros objetos, como los espejos, que también pueden reflejar la luz. Podría parecer que esta dificultad quizá se elimine señalando la localización espacio-temporal de los objetos que se intenta reseñar, pero para ello tendríamos que identificar sus posiciones, lo que no sería posible si, como ha sostenido una mayoría de teóricos causales, no observamos, sino que solamente inferimos el espacio que ocupan los objetos físicos. Este es un punto importante sobre el que volveré en seguida. Por ahora sólo quiero señalar la dificultad de encontrar una fórmula general para indicar con toda precisión, entre las causas de nuestras sensaciones, la única que corresponde al objeto que decimos que es percibido.

La distinción que intentan hacer los teóricos causalistas entre cosas tal y como son en sí mismas y cosas tal y como se nos aparecen, viene unida a la distinción que Locke trazó entre ideas de cualidades primarias e ideas de cualidades secundarias. Según Locke, las ideas de cualidades primarias son las de «solidez, extensión, configuración, movimiento o reposo, y número» [17]. El supuso que eran contrapartidas de las cualidades de los objetos que son causa de que las captemos. Se pensaba que las ideas de cualidades secundarias —colores, gustos y sonidos— diferían en que las cualidades de las que eran ideas no eran «nada en los objetos mismos, sino posibilidades de producción de sensaciones en nosotros mediante sus cualidades primarias, es decir, mediante el volumen, configuración, textura y movimiento de sus partes no sensibles» [18]. Así, atribuir solidez a un objeto en esta perspectiva equivale a decir de él que es sólido en sí mismo y que posee la capacidad de producir en nosotros sensaciones de solidez, mientras que atribuirle un color es decir de él solamente que posee la capacidad de producir en nosotros sensaciones de color, y que literalmente no posee en sí mismo un color.

Pero si para sostener que el color no es nada en el objeto mismo la razón era que nuestras sensaciones de color dependen causalmente de factores tales como el estado de nuestro sistema nervioso, entonces puede objetarse que exactamente lo mismo es verdadero de las sensaciones que Locke llama ideas de cualidades primarias. Por tanto, tiene que haber algún otro fundamento para esta distinción, si es que ésta es susceptible de defensa. De hecho, podría parecer que Locke sencillamente estaba siguiendo a Newton: su lista de cualidades primarias es una lista de las cualidades que Newton atribuyó a las par-

---

[17] John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, libro II, capítulo VIII, sec. 9.

[18] *Ibid.*, sec. 10

tículas materiales. El problema que se plantea es el de si puede justificarse que son las únicas cualidades, no potencialidades *(powers)*, que poseen literalmente los objetos físicos.

Es más difícil responder a esta cuestión por el hecho de que Locke, como algunos otros teóricos causalistas, no tiene completamente claro si las cualidades primarias son una selección de las cualidades aparentes de los objetos que percibimos, o si son cualidades de objetos que no percibimos en absoluto, excepto en el sentido de que constituyen la causa de que tengamos sensaciones diversas. Oficialmente, Locke sostiene la segunda opinión, pero escribe con frecuencia como si sostuviera la primera. Así, cuando habla de las partes no-sensibles de cuerpos, extrae la consecuencia de que son no-sensibles porque son diminutas. Se contraponen a las partes macroscópicas de los cuerpos, que en estos contextos se toman como observables.

Existen dificultades en cualquiera de las dos perspectivas. Si las cualidades primarias son una selección de las cualidades que parecen caracterizar a los objetos que percibimos, se plantea el problema de si podemos truncar de esa forma tales objetos. Quizá Berkeley fue demasiado lejos al objetar «que aquellas cualidades originales *están inseparablemente unidas a las demás cualidades sensibles* y no es posible abstraerlas de éstas ni siquiera en el pensamiento» [19], ya que los físicos parecen ser capaces de hacer esta abstracción. Pero ciertamente si despojamos a un objeto de su color, resulta difícil imaginar cómo retenemos su extensión y su configuración perceptible, puesto que ¿cómo podrían delimitarse éstas? Además, ya que todas las propiedades perceptibles de los objetos físicos se nos manifiestan en parecidas condiciones causales, no tendríamos ningún motivo para convertir en esqueletos a estos objetos, salvo como un acto de acatamiento a la ciencia.

La segunda perspectiva es aquella a la que se refería Hume al hablar del sistema filosófico, diciendo de él que «contiene todas las dificultades del sistema vulgar y además algunas que le son peculiares» [20]. Su objeción principal, la de que no podemos tener ninguna buena razón para creer en la existencia de los objetos que aquél postula, no es, en verdad, convincente de manera inmediata. Al que replica le queda abierta la posibilidad de decir que el proscribir cualquier referencia a entidades que no son observables supondría trabar excesivamente la libertad de la ciencia. Lo máximo que podríamos exigir razonablemente es que las hipótesis en las que figuran tales enti-

---

[19] George Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, parte I, sec. 10.

[20] Ver más atrás, p. 76.

dades tengan consecuencias que sean empíricamente contrastables. Pero esto equivale a pasar por alto el hecho de que las entidades no observables que a veces se admiten dentro de teorías físicas obtienen credibilidad a partir de su relación con objetos que se consideran observables y que ocupan posiciones en un espacio perceptible. Si alojamos en un mundo externo, que se mantiene fuera del alcance de la observación, a todos los objetos físicos, las relaciones espaciales de aquél deben hacerse presentes en éstos, con el resultado de que el espacio que ocupan se convierte en algo cuya existencia es sólo inferida. Y resulta muy difícil ver, entonces, cómo podría justificarse esta inferencia. Realmente, dudo que resulte siquiera inteligible la noción de un sistema espacial en el que no pueda observarse ninguno de sus elementos. Si somos capaces de pensar en objetos que no son observables como si estuvieran localizados espacialmente, ello sucede sólo porque los introducimos dentro de un sistema de relaciones espaciales que son predominantemente observables.

Y no sólo esto, sino que la misma estimación causal de la percepción requiere que se localicen objetos físicos en un espacio perceptible. Cuando se dice que mi visión de la mesa depende del hecho de que ella emite fotones que afectan a mis nervios ópticos, se supone que la mesa está allí donde me parece verla, y no en un lugar que yo conozco sólo mediante una inferencia y que nadie percibió jamás. Esto no equivale a decir que las cosas estén siempre donde parece que están. Hay casos en los que admitimos que una teoría física anule los juicios de posición que formularíamos corrientemente. Por ejemplo, creemos que el sol y las estrellas están mucho más lejos de nosotros de lo que parece. Pero el caso es que las teorías que conducen a estas posiciones sólo quedaron establecidas sobre el supuesto de que los objetos físicos de nuestro entorno inmediato están allí donde efectivamente parece que están.

En resumen, la objeción decisiva a la versión de la teoría causalista que convierte a los objetos físicos en ocupantes inobservables de un espacio inobservable es que, si esto sucediera así, no dispondríamos de ningún medio para identificarlos, no tendríamos ninguna razón para creer que desempeñan un puesto en la producción de nuestras sensaciones, o incluso para creer que existen. Los defensores de esta posición han pasado por alto que, en primera instancia, los objetos físicos no pueden identificarse como las causas de nuestras sensaciones: tienen que identificarse independientemente antes de que tengamos derecho a decir que se mantiene la relación causal. Solamente porque puedo, mediante la percepción, establecer independientemente el hecho de que la mesa está allí, delante de mí, es por lo que a con-

tinuación puedo explicar la visión que de ella tengo en función de sus efectos sobre mí.

De ello se sigue que debe existir una consideración primitiva de la percepción que no haga referencia a ninguna relación causal entre el que percibe y los objetos que percibe. En verdad, tenemos hasta cierto punto razón al insertar una cláusula causal en nuestro análisis de juicios perceptivos. Por ejemplo, si se induce a alguien, mediante una sugestión post-hipnótica, o mediante la estimulación artificial de sus nervios ópticos, a que crea que vio tal o cual objeto, estuviera éste o no realmente allí, entonces se habría pensado que el hecho de que sucediera que hubiera estado realmente allí no hubiera sido suficiente en esas circunstancias para extraer la consecuencia de que lo vio realmente, precisamente porque no se habría cumplido el requisito de relación causal entre ellos. Aun así, este requisito causal sólo puede darse en un estadio posterior, cuando ya hemos establecido nuestra pretensión de tener algún conocimiento del mundo físico. Yo no puedo operar desde el punto de partida, puesto que los objetos a los que se refiere deben identificarse independientemente. Y puesto que pueden identificarse, al menos de forma general, sólo mediante la percepción que de ellos tenemos, deben existir en el análisis de la percepción estadios anteriores donde no figure aquel requisito.

Entonces, ¿qué sucede con el argumento de que las condiciones causales de percepción hacen improbable que podamos siquiera percibir las cosas tal y como son realmente? La respuesta es que dicho argumento no funciona en absoluto: no tiene nada que hacer en el nivel primitivo. En primer lugar, nuestros criterios de realidad tienen que formularse en función de la forma en la que las cosas se nos aparecen. No disponemos de ningún otro procedimiento. Solamente cuando hemos construido al menos una imagen elemental del mundo físico, podemos teorizar sobre él de manera que resulte aceptable un argumento de esa especie. Si aceptamos esto, tendríamos, para usar el símil de Wittgenstein, que tirar la escalera por la que hemo subido [21]. Queda por ver si esto puede justificarse.

Lo mismo se aplica al problema de las dos mesas planteado por Eddington. Tendremos que considerar en qué forma, si es que hay alguna, la estimación del mundo que tiene el físico entra en competencia con la del sentido común, y si descubrimos que compiten entre sí, tendremos que decidir cuál de ellas tiene que regir lo que pensamos acerca de lo que realmente existe. El hecho de que la perspectiva del sentido común se encuentre al pie mismo de la escalera no tendría

[21] L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosoyhicus*, 6.54. (Hay trad. castellana, Madrid, Revista de Occidente, 1957, Alianza, 1973.)

que condenarla necesariamente como sugirió Russell. Tal cosa sólo sucedería si la relación entre esta perspectiva y la del físico fueran las de entrañamiento lógico, y veremos que no es así. Lo justo es, más bien, decir que el sentido común proporciona los datos para la teoría física, precisamente de igual forma que sucede que la visión del mundo físico que tiene el sentido común constituye en sí misma una teoría respecto a los datos inmediatos de percepción. Nuestra primera tarea consiste, entonces, en mostrar cómo puede desarrollarse la perspectiva del sentido común.

Capítulo 5
LA CONSTRUCCION DEL MUNDO FISICO

A. Los elementos

He intentado mostrar que existe un sentido inteligible en el cual puede decirse con verdad que nuestros juicios ordinarios de percepción van más allá de la evidencia sobre la que se apoyan. Pretenden más cosas de las que otorgan las experiencias que los hacen surgir. Si esto es así, entonces, como hemos dicho, debería ser posible inventar proposiciones que registraran simplemente los contenidos de esas experiencias, sin comportar ninguna implicación adicional. El problema consiste en el modo en que habría que formular esas proposiciones a las que llamaré experienciales.

Esta es una cuestión que ya hemos tocado al hablar del uso que los filósofos han hecho de términos como «idea» o «dato sensible», y hemos visto que ha existido un cierto desacuerdo en cuanto a la forma en que debería ser resuelta dicha cuestión. La razón de las dificultades que han surgido es, en parte, que normalmente no prestamos atención al carácter de nuestras experiencias sensoriales en mayor medida de la que nos es necesaria para poder interpretarlas acertadamente. Habitualmente, nos basta con poder identificar el objeto al que estamos mirando como un árbol, una caja de cerillas, o cualquier otra cosa: no hacemos ninguna estimación exacta de su tamaño, de su figura, y ni siquiera de su color. Podemos notar que la superficie de la caja de cerillas es predominantemente amarilla, pero es muy probable que no observemos de qué matiz de amarillo se trata. Así,

mientras que es posible mantener que mi campo visual en un momento dado consiste en una mera matriz de colores, tiene que admitirse que no veo esos colores sólo *como* colores, y en la medida en que los veo como colores, no los discrimino con minuciosidad.

Entonces, ¿tenemos que decir que se me ofrecen realmente los matices de color que no distingo de forma consciente? El argumento a favor de la respuesta afirmativa es que resulta lógicamente necesario que todo color tenga un matiz específico. El hecho de que no note la diferencia de matiz entre dos apariciones separadas del color amarillo en el campo visual presente no entraña que la diferencia no exista. Puede mantenerse, incluso, que haya diferencias que yo no sea capaz de detectar. Por ejemplo, puede suceder que me sea imposible distinguir el color de A del color de B, o el color de B del color de C, pero que pueda distinguir el color de A del color de C. Podemos sostener entonces que la consecuencia es que el color de B realmente debe ser diferente tanto de A como de C, aunque para mí en ambos casos la diferencia sea demasiado sutil para que yo sea capaz de observarla.

La objeción a esta forma realista de hablar de las apariencias es que si no consideramos aquello que advertimos, aunque sea de paso, como un criterio de lo que se nos aparece, no está claro de qué otro criterio disponemos. Podríamos intentar acudir a la fisiología, pero además de la objeción de que tenemos primero que decidir qué son las apariencias antes de que podamos descubrir qué estados de nuestros sistemas nerviosos guardan una correlación con ellas, ello no nos proporcionaría un conjunto de reglas que pudiéramos aplicar de forma práctica. Un procedimiento mejor podría ser el de evaluar los datos visuales en función de los juicios de color, tamaño y configuración que el observador formularía si ejerciera completamente sus poderes de discriminación, junto con cualquier refinamiento adicional que pudiera considerarse lógicamente que entrañan esos juicios. En verdad, esto nos dejaría la mayoría de las veces con cierta duda acerca de lo que realmente fueran las apariencias, pero podría argüirse que esto no importa puesto que la duda es una cosa que existe con generalidad.

Creo que este procedimiento es factible en la medida en que no se utilice en el contexto de la teoría del conocimiento. Si alguien está interesado meramente en la construcción de un lenguaje que sirva para describir las apariencias, sin reclamar para él ninguna prioridad sobre un lenguaje en el que se admita que los términos que se refieren a objetos físicos fueran primitivos, está autorizado a dar cualquier paso que le permita ocuparse de la forma más satisfactoria de los problemas técnicos. Nelson Goodman proporciona un excelente ejemplo de ello en su libro *The Structure of Appearance* (La estructura de la aparien-

cia), en donde desarrolla un sistema cuyos elementos básicos son cualia de color, cualia de lugar y cualia de tiempo. Los lugares, como era de esperar, son lugares en un campo visual, y los momentos no son los de la datación de sucesos físicos, sino aquello que proporciona el orden temporal de las experiencias. Las entidades particulares concretas están constituidas por una relación de proximidad que se mantiene o bien entre cualias de estos tres tipos o bien entre cualias de un tipo y combinaciones de cualias de los otros dos. De esta forma, un detalle particular en mi campo visual puede caracterizarse alternativamente como un color junto con una combinación de lugar-momento, o como una mancha de color junto con un momento, o una combinación de color-momento junto con un lugar. Se definen, entonces, las cualidades de tamaño y configuración que caracterizan a esas entidades particulares, y se consigue la ordenación de colores y lugares sobre la base de una relación de emparejamiento mediante un método que también podría aplicarse a datos de otro tipo, tales como sonidos. Por esta vía establecemos el marco para una descripción sistemática de las apariencias visuales. Sigue abierta la cuestión de en qué medida, si es que hay alguna, podría encajarse en este marco, o en una extensión de él que admitiera los datos de los otros sentidos, una descripción del mundo físico.

Existen dos razones por las que seguiré un procedimiento distinto. En primer lugar, lo que me interesa no es organizar las apariencias en un sistema, sino más bien mostrar cómo dichas apariencias son capaces de apoyar las interpretaciones que damos de ellas. En segundo lugar, propongo establecer como necesario para que algo sea una apariencia que ésta sea algo de lo cual el observador tenga noticia al menos implícitamente, y esto me induce a tratar como primitivos a un cierto número de conceptos de los que podría pensarse desde un punto de vista puramente lógico que sería preferible construirlos. Comenzando también con el campo visual, añado a los cualia de color no sólo cualias de tamaño y configuración, sino también un conjunto de patrones cuya descripción puede tomarse de la de los objetos físicos con los que van a identificarse. De esta forma, hablaré del patrón visual de una silla, del patrón visual de una hoja, del patrón visual de un gato, y así sucesivamente, y construiré dichos términos en referencia a todos los elementos de la clase de los patrones visuales que llevarían al observador a pensar que estaba viendo el objeto físico correspondiente. Esto no quiere decir que el carácter del patrón visual esté completamente determinado por la identidad del objeto físico que presenta realmente. Si el objeto está camuflado, en este caso el patrón puede ser uno que esté asociado a un objeto diferente: en el caso de

una imagen con acertijo *, el mismo objeto puede ser el responsable de patrones de diferentes tipos. Si el observador está sufriendo una alucinación, puede que no exista ningún objeto de los que presenta el patrón. Tampoco estamos diciendo que el observador caracterice a estos patrones *en tanto que* patrones. El los advierte implícitamente, en el sentido de que es el registro que de ellos hace lo que gobierna su identificación de los objetos físicos que cree ver. Los patrones proporcionan las principales claves visuales sobre las cuales se apoyan nuestros juicios cotidianos de percepción.

Tanto las relaciones espaciales como las temporales se establecen entre estos patrones, y entre ellos y cualia de otro tipo. Así, el patrón de una cara incluye el patrón de la nariz; un patrón de gato puede coincidir espacialmente con un cualium de negro; un patrón de pájaro puede aparecer en momentos sucesivos y en puntos distintos de un campo visual. Las relaciones espaciales se establecen sólo entre datos del mismo sentido corporal que se presenten simultáneamente en el mismo campo sensorial, pero las relaciones temporales pueden establecerse entre datos pertenecientes a sentidos distintos. Por ejemplo, un patrón visual de un pájaro puede preceder o seguir a una aparición de una nota musical de un pájaro. Debe quedar claro que se intenta que estas descripciones sean puramente cualitativas. La referencia a la nota musical de un pájaro no hay que entenderla como si implicara que el sonido es causado por un pájaro. Sólo sirve para caracterizar un sonido de un tipo diferenciado.

Ha sido defendido, sobre todo por Berkeley [1], que el campo visual es originalmente bidimensional, y que llegamos a ver cosas en profundidad sólo mediante la asociación de la vista con el tacto. En contra de esto, psicólogos como William James han sostenido que la profundidad es una propiedad intrínseca de nuestros campos visuales, tanto como lo son la longitud y la anchura [2]. Puesto que los argumentos en los que se apoya Berkeley están extraídos de la Optica, en tanto que James parte de la forma en que se presentan realmente las cosas, el punto en discusión entre ellos no es una sencilla cuestión de hecho, sino más bien un desacuerdo acerca de lo que hay que considerar como primitivo. Puesto que para determinar qué son las apariencias hemos elegido la adopción de un criterio psicológico en vez de uno fisiológico, nos podemos declarar en esta cuestión a favor de William James.

[1] George Berkeley, *A New Theory of Vision.*

[2] William James, *The Principles of Psychology,* vol. II, cap. XX.

* *Puzzle-picture:* se trata de una imagen que suele aparecer como pasatiempo en los tebeos infantiles, en donde se propone como problema el descubrir una figura camuflada mediante los rasgos del dibujo, lo que normalmente se consigue mirando el dibujo desde otra posición.

Esto significa que podemos concebir las relaciones espaciales tridimensionales entre cualia como si se presentaran con la misma inmediatez que los cualias mismos. Considero de la misma forma las relaciones temporales de simultaneidad y precedencia que han de darse directamente, con la consecuencia de que el momento en el que aparece un campo sensorial se lo considera como si tuviera alguna duración. Tanto en términos físicos como en términos psicológicos, esta duración probablemente ha de ser pequeña, pero no puede establecerse ninguna medida general. Queda a cargo del observador el juzgar en cada caso en qué punto un dato primitivo sale del contenido de su experiencia actual y entra en el dominio de la memoria. En muchos casos, la distinción no estará perfectamente marcada.

En la etapa más elemental, un cuale se detalla registrando simplemente su aparición. El juego lingüístico primitivo, si es que puedo llamarlo así, consiste meramente en designar los cualia presentados, quizá, junto con sus relaciones espacio-temporales. Son estas relaciones las que establecen los límites del campo sensorial en el que aparecen los cualia. Podemos definir realmente un campo sensorial, táctil o visual, diciendo que consiste en algo respecto a lo cual está relacionado espacial y temporalmente algún cuale específico, puesto que, en esta etapa, las relaciones espacio-temporales no se extienden más allá del campo que se hace presente, salvo en la medida en que, como relaciones temporales, pueden servir para correlacionar los datos de los diferentes sentidos. Esto hace que la identidad particular del campo sensorial, y de los componentes que en él se encuentran, dependa del contexto. No podemos excluir la posibilidad de que se presente en diversas ocasiones la misma configuración de cualia, pero sólo puede haber un tal ensamblaje con el cual el observador se enfrente realmente cuando registra la aparición de los componentes que va identificando. Si queremos particularizar los cualia de una forma puramente descriptiva, tenemos que pasar a una fase adicional en la que somos capaces de concebir los campos sensoriales como si tuvieran antecesores y sucesores. Así, podemos extraer una ventaja del hecho empírico de que una repetición completa sólo tiene lugar en períodos cortos de la experiencia de cada uno. Y podemos identificar un campo sensorial no sólo por referencia a su propio carácter, sino también por referencia al carácter de los que le son colindantes, y así sucesivamente hasta que obtenemos un complejo que, de hecho, es único. Este método no es infalible. Por ejemplo, falla en el caso en el que dos períodos diferentes de inconsciencia son interrumpidos brevemente cada uno de ellos por experiencias cualitativamente idénticas. Sin embargo, podemos ignorar provisionalmente tales casos excepcionales. Se advertirá que no impiden que el argumento siga adelante. Sólo dis-

pondremos de los recursos que se necesitan para vérnoslas con ellos cuando hayamos construido un sistema físico en el que podamos reinterpretar los elementos sobre los que estaba basado. Más adelante intentaré mostrar cómo sucede esto.

B. El problema de la privacidad

Cuando los cualia se convierten en entidades particulares, localizándolos demostrativa o descriptivamente, me referiré usualmente a ellos como perceptos. Sigo en esto a Russell, que también llegó a pensar que los perceptos estaban constituidos por cualidades. Antes que él, los pragmatistas Peirce y William James usaron el término de forma muy parecida. Sin embargo, éste es un punto importante en el que difiero de Russell. A diferencia de él, no caracterizo desde el principio a los perceptos como entidades privadas. Es obvio que los cualia no son entidades privadas, puesto que son universales que pueden ejemplificarse en la experiencia de cada uno. Sin embargo, podría pensarse que la privacidad aumenta en ellos cuando se convierten en perceptos, ya que su particularización depende de su localización en campos sensoriales que se ofrecen a un único observador. Pero la respuesta a esto es que mientras que la referencia a un observador particular puede aparecer en nuestra explicación de la forma en que los perceptos llegan a ser, esto no ocurre, ni puede ocurrir, en la designación primitiva de los perceptos mismos. Como he intentado dejar claro, se trata simplemente de registrar la presencia de un conjunto de patrones. Puesto que todavía no entran personas en la imagen, no existe nada que implique que los patrones aparezcan en la experiencia de algún observador particular, ni, por tanto, que su concreción en perceptos dé a alguna persona un monopolio de ellos.

No sólo es innecesario, entonces, caracterizar a los perceptos desde un principio como privados; además no sería legítimo. La antítesis entre lo que es privado y lo que es público, en el sentido que nos estamos planteando aquí, entra en juego a un nivel en el que disponemos de medios tanto para hacer referencia a personas distintas como para distinguir entre sus experiencias internas y los objetos externos que ellos perciben a la vez, Intentaré mostrar más adelante cómo puede alcanzarse esta etapa. En el nivel en el que estamos operando ahora, el problema de la privacidad o publicidad simplemente no surge.

No obstante, nuestras proposiciones experienciales poseen un rasgo que es el blanco principal de las objeciones que Wittgenstein ha planteado en contra de la posibilidad de lo que él denomina un lenguaje privado. El único criterio para determinar la verdad de esas

proposiciones es el reconocimiento por parte del observador de los patrones que él logra discernir. Pero ¿qué garantía existe de que los reconoce correctamente? Puede recurrir a su recuerdo de ocasiones anteriores en las que se le hizo presente el mismo patrón, o lo que se supone que es el mismo patrón. Pero ¿cómo puede estar seguro de que su memoria no lo está engañando? La respuesta es que, en esta etapa, puede que la mejor razón que posea sea su sentimiento de seguridad. Si está satisfecho con su juicio, esto es todo lo que puede pedirse. Como señala Goodman, el observador establece por decreto la identificación de un *quale* que se haya hecho presente [3].

Se objeta entonces que para decir de algo que es un lenguaje, debe consistir en signos que se empleen según reglas, y que no se satisface esta condición si el hablante es simplemente capaz de decretar lo que es correcto: sus decretos deben estar sometidos a alguna comprobación independiente. Mi respuesta consiste en negar que ésta sea una razón suficientemente buena para decir que no se satisface la condición. Puede suponerse que el hablante de nuestro lenguaje primitivo tiene sus hábitos de clasificación, y serán éstos los que constituyan las reglas. Es cierto que en el nivel más primitivo no hay comprobación alguna, pero también se puede disponer de ésta tan pronto como el observador comienza a asociar perceptos en una gama más amplia. El puede demostrar entonces que decretos distintos, cuya emisión ha dispuesto, pueden entrar en conflicto y, en consecuencia, decide anular uno de ellos. Así, puede decirse que el decreto que ha anulado constituye la infracción de una regla. Indudablemente, todavía no será capaz de distinguir entre el caso en el que ha traicionado a su método habitual de clasificación, y el caso en el que su experiencia es anormal, pero esta distinción no tiene ningún uso en esta etapa. Para que así fuera, necesitaríamos los recursos de la teoría en cuyo desarrollo estamos comprometidos.

Esta respuesta puede parecer más convincente cuando se muestra que, en este asunto, los hablantes de lo que se considera que es un lenguaje público están esencialmente en la misma posición, ya que, como he argumentado en otro lugar [4], al final también estamos obligados a confiar simplemente en nuestra capacidad de reconocimiento. Cuando nos referimos a lo que concebimos como objetos persistentes, en verdad podíamos tener a mano otros especímenes mediante los cuales comprobaríamos nuestro uso habitual. Aunque en los casos en que esto no es posible, podemos ser capaces de comparar nuestro veredicto con el de otros hablantes. Pero, entonces, los especímenes deben

[3] Nelson Goodman, *The Structure of Appearance*, p. 134.
[4] Ver *The Concept of a Person* (El concepto de persona), pp. 41-43.

reconocerse a sí mismos. Cuando se consulta a otros hablantes, sus signos y gestos tienen que identificarse, si es que hay que aprender algo de ellos. Al final, debemos simplemente decidir si esto es una instancia de tal o cual palabra, o de tal o cual tipo distinto de objeto. En verdad, tenemos, sobre los jugadores del juego lingüístico primitivo, la ventaja de que controlamos un área mucho más amplia, en la cual nuestras decisiones pueden ser objeto de una comprobación múltiple; pero ésta es sólo una diferencia de grado. Aunque, como regla, no caracterizamos explícitamente los perceptos que, por sí solos, nos permiten reconocer objetos físicos o recibir una información cualquiera de otras personas, nuestra capacidad para aplicar nuestro lenguaje al mundo depende de que estén implícitamente identificados. A menos que fuera posible el primitivo juego de lenguaje, no podríamos jugar el que resulta más sofisticado.

Una objeción similar e igualmente errónea a nuestro procedimiento es que el uso de oraciones que hacen referencia a perceptos no podría ser entendido por nadie que no hubiera comprendido ya el uso de oraciones que hacen referencia a objetos físicos. De esto parece seguirse que estamos presuponiendo ya el sistema que decimos construir. Esta objeción obtiene cierta plausibilidad del hecho de que he introducido perceptos reduciendo poco a poco nuestros juicios de percepción ordinarios, y del hecho de que mis designaciones de *qualia* en gran medida habían sido tomadas en préstamo de las designaciones de los objetos físicos a los que ordinariamente representaban. No obstante, esta plausibilidad es sólo superficial. A la hora de explicar, y no a la hora de definir, el uso habitual de términos no familiares, se utiliza libremente cualquier medio que haga posible la inteligibilidad propia, y, al idear un vocabulario técnico, se es libre de tener en cuenta los propósitos que se intentan servir. La objeción se mantendría como válida sólo si yo hubiera urdido mis referencias a perceptos de formas que éstos hubieran entrañado lógicamente el supuesto de la existencia de objetos físicos, y hemos visto que éste no es el caso.

Pero, puede argüirse, aunque la referencia a perceptos no tiene esta consecuencia lógica, que nuestra capacidad para identificar perceptos todavía depende lógicamente de nuestra capacidad de identificar objetos físicos o, en todo caso, objetos públicos, y esto es igualmente objetable. El argumento consiste en que se supone que los cualia, a partir de los cuales se constituyen los perceptos, se definen ostensivamente, y que sólo lo que es público es definible ostensivamente. Es verdad que no me he detenido a caracterizar los perceptos como entidades privadas, pero tampoco los he caracterizado como entidades públicas. La cuestión que aquí interesa es que estoy permitiendo que su carácter sea determinado por el veredicto de un único observador,

independientemente de la forma en que las cosas se aparezcan a alguna otra persona.

Pero ¿por qué ha de pensarse que un objeto tiene que ser público para que sea definible ostensivamente? Si la razón es sólo que cualquier uso de lenguaje tiene que conformarse a cierta norma pública de corrección, nos veremos enfrentados de nuevo a la objeción anterior, a la que ya he respondido. Si se trata más bien de que sólo un objeto público puede ser señalado, de la misma forma que yo puedo señalar mis posesiones físicas pero no mis pensamientos, la respuesta más simple es la de que suponer que las definiciones ostensivas requieren que se las señale, tomando la palabra «ostensivo» en un sentido demasiado literal. Y no sólo eso, sino que la distinción entre lo que es público y lo que es privado, que subyace a este argumento, es demasiado ingenua. Los objetos no se dan como públicos o privados. La distinción opera sólo bajo los auspicios de una teoría que se atribuye un sentido a decir que personas diferentes ven y tocan las mismas sillas y las mismas mesas, los mismos libros, los mismos árboles, las mismas estrellas; que ven las mismas imágenes en el cine, que incluso oyen los mismos sonidos, que gustan los mismos sabores y huelen los mismos olores; pero no se atribuye ningún sentido a decir que, de igual manera, se examinan mutuamente los pensamientos, sentimientos y sensaciones. Más adelante intentaré mostrar cómo se ha llegado a esta distinción [5]. Por el momento, sólo quiero destacar respecto a ello que no guarda ninguna relación esencial con la forma en que uno aprende a caracterizar las diferentes partes. Cuando enseñamos ostensivamente a alguien el nombre de lo que en la teoría está clasificado como objeto público, lo colocamos en una situación en la que asumimos que él tendrá, digamos, una experiencia visual que es semejante a la nuestra propia, y que le dará una interpretación semejante. Si, a continuación, nos parece que repite la palabra que le hemos dicho de una forma que hallamos adecuada, inferimos que ha aprendido su lección. Cuando enseñamos a alguien el nombre de lo que está clasificado en la teoría como una sensación privada, de nuevo contamos con hallarlo en una situación en la que suponemos que está teniendo una experiencia semejante a la que nosotros tendríamos en condiciones similares a las suyas, y esperamos de él que ofrezca de ella una interpretación semejante a la nuestra. Por ejemplo, no para considerarla en algún momento como una propiedad del estímulo, en la forma en que se dice que actúan los niños, sino más bien como un estado personal. También en este caso inferimos que ha aprendido su lección si nos parece que repite la palabra de una

[5] Ver más adelante, pp. 120-1.

forma que hallamos adecuada a nuestra propia experiencia. Es cierto que no se trata, normalmente, de nuestra experiencia de una sensación similar, sino de nuestra observación de las condiciones en las que nos parece que es exigible el uso de la palabra. En ambos casos, existe el problema de dirigir su atención al componente adecuado de su experiencia. Cuando se trata de que tiene que seleccionar un percepto de su campo visual, el efecto de un gesto nuestro puede, ciertamente, ser valioso, pero ni siquiera entonces es indispensable.

Me ocuparé más adelante del problema de nuestro derecho a atribuir experiencias a otros [6]. Quiero apuntar ahora que si existe aquí una dificultad, surge precisamente tanto respecto a la percepción de lo que se consideran objetos y acontecimientos públicos, como respecto a los llamados estados y procesos internos. Los que defienden que los procesos internos necesitan de criterios externos tienen razón en el sentido de que necesitamos alguna evidencia observable sobre la que basar nuestra creencia de que alguna otra persona está teniendo tales o cuales pensamientos, sentimientos o sensaciones, pero necesitamos igualmente alguna evidencia observable sobre la que basar la evidencia de que alguna otra persona está percibiendo un objeto físico cualquiera. Si tengo una razón filosófica cualquiera para dudar de si otra persona tiene sentimientos similares a los míos, o ningún sentimiento en absoluto, tendré igualmente una razón para dudar de si percibe objetos físicos en la misma forma que yo, o si no percibe nada en absoluto. La insistencia en criterios externos no evita este problema, y la elección de perceptos como base para la construcción del mundo físico no lo hace más agudo.

El error que cometieron muy frecuentemente los filósofos fue el de suponer que, si comienzan con perceptos, también deben comenzar con un percipiente, a quien se atribuyen exclusivamente los perceptos. Esto no sólo es ilegítimo por las razones que ya he dado, sino que conduce a dificultades insuperables. Si el percipiente es precisamente el filósofo mismo, que parecería el único autorizado, le sería difícil evadir la conclusión alcanzada por el idealista alemán Fichte de que el mundo es mi idea. Esta es una proposición que resulta simplemente falsa si se toma refiriéndose sólo al hablante, y que resulta contradictoria si se la generaliza [7]. Si, equivocadamente, intenta ensamblar los datos de un cierto número de percipientes, se enfrenta con la objeción de que nadie pueda encontrarse en situación de realizar esta síntesis. Estas dificultades se evitan haciendo que los perceptos sean neutrales, lo que no debe confundirse con hacerlos comunes. Pre-

[6] Ver más adelante, pp. 147-51.
[7] Ver más adelante, pp. 141-2.

sentaré ahora la teoría según la cual el mundo físico se constituye como si fuera desarrollado por un único observador. No quiero decir que este enfoque al estilo de un Robinson Crusoe sea histórico; tan sólo quiere hacer justicia al hecho de que todo el conocimiento del mundo que cada uno adquiere se apoya obligatoriamente sobre las propias experiencias. A primera vista podría parecer que esto supone adoptar la posición idealista que acabamos de condenar, pero existen dos diferencias vitales. La primera, y más importante, es que al observador no le está permitido concebir los datos con los que trabaja como si fueran exclusivamente suyos. Veremos que esto puede llegar a ser posible, pero sólo cuando se haya desarrollado la teoría y le sea permitido transformar su propio origen. La segunda diferencia es que el observador no está identificado ni conmigo mismo, ni con ninguna otra persona. Si se me pregunta, entonces, quién se encarga de la construcción, responderé que podemos pensar que de ésta se encarga alguien poseedor de los perceptos necesarios.

C. Esquema de la construcción

Obviamente, es posible que nuestro observador no haga ningún progreso en tanto que confinemos nuestra atención a los contenidos de un único campo visual. Por el momento podemos continuar restringiendo sus datos a los proporcionados por el sentido de la vista, pero ahora necesitamos atribuirle recuerdos y expectativas. Naturalmente, no está en posición de probar que sus recuerdos sean correctos, pero no se pide que lo sean. Ni siquiera es necesario postular que sus recuerdos sean, de hecho, correctos, sino sólo que esté en posesión de las creencias adecuadas acerca de sus experiencias anteriores. Si preguntamos que cómo hubieran podido generarse tales recuerdos y expectativas, encontraríamos que William James hubiera dado una respuesta suficiente, con la excepción de que él habla de pensamientos en vez de hablar de perceptos. «Si el pensamiento en el instante presente es ABCDEFG, el siguiente será BCDEFGH, y el siguiente, CDEFGHI, al ir desapareciendo progresivamente los que se quedan en el pasado, y rellenando las pérdidas las aportaciones del futuro. Esta pérdida de objetos anteriores y esta entrada de nuevos objetos constituye los gérmenes de la memoria y de la expectativa, el sentido prospectivo y retrospectivo del tiempo. Ellos dan a la conciencia esa continuidad sin la cual no podría decirse de ella que es una corriente que fluye» [8]. Esto implica que los campos sensoriales superponen par-

[8] William James, *The Principles of Psychology*, vol. I, pp. 606-607.

cialmente sus contenidos, y que esto hace que sea natural para la relación de precedencia temporal, que viene dada originalmente como establecida entre miembros de un único campo sensorial, el que se proyecte por ambos lados en sus campos colindantes. Si se concibe, entonces, que esta relación se establece entre los miembros de esos campos sensoriales y los miembros de los campos adyacentes, y si el ejercicio de la memoria también la dota con la capacidad de llenar vacíos de la conciencia, puede llegarse a concebir el dominio de relaciones temporales como extendido, si no infinitamente, al menos indefinidamente. En el caso del pasado no hay que ir tan lejos: basta una creencia real en la existencia de perceptos que precedan a los primeros que se recuerdan. Y es suficiente que esto se considere como una posibilidad abierta.

También puede estimarse que la superposición de campos sensoriales facilita la proyección de relaciones espaciales más allá de los límites en los que aquéllas se han dado originalmente. Así, un percepto que aparece en el borde derecho de un campo visual puede aparecer en el centro en campos sucesivos y, al final, en el borde izquierdo; los perceptos que aparecen a la izquierda del campo original no se encuentran en los campos que le suceden, y por la derecha aparecerán nuevos perceptos. Al mismo tiempo, el observador recuerda que los perceptos que han desaparecido de su vista guardaban la misma relación espacial con los perceptos supervivientes que la que ahora parecen guardar respecto a los recién llegados. Según esto, se llega a pensar que estos campos sensoriales sucesivos son espacialmente adyacentes. El resultado que obtenemos, de nuevo, es que cualquier campo visual dado puede llegar a considerarse como indefinidamente extensible.

Un hecho empírico importante, sin el cual ciertamente no sería posible el desarrollo de nuestra teoría, es que el observador habita un mundo predominantemente estable. Lo que quiero decir con esto, en términos físicos, es que aunque las cosas puedan cambiar sus cualidades perceptibles, lo hacen en su mayor parte de forma gradual y muy a menudo por fases, entre las cuales no existe ninguna diferencia perceptible, y aunque puedan cambiar sus posiciones relativas, en su mayor parte se mantienen en su lugar, en el sentido de que existen otras muchas cosas respecto a las cuales guardan relaciones espaciales constantes durante períodos de tiempo bastante largos. Un resultado de ello es que se descubre que a menudo el proceso mediante el cual un percepto aparece en diferentes posiciones en campos sucesivos es reversible. Perceptos semejantes a los que aparecieron la primera vez aparecen en las mismas relaciones espaciales que las que mantenían recíprocamente sus predecesores. Desde diferentes ángulos de aproxi-

mación, los miembros de las diversas series aparecen en órdenes diferentes, pero sus cualidades siguen siendo muy similares, y las relaciones espaciales que se descubren en las series siguen siendo constantes. Esto hace que sea natural para el observador adoptar una nueva medida de identidad, según la cual los perceptos correspondientes en estas diferentes series no son meramente similares, sino idénticos. Y no sólo eso, sino el hecho de que esos perceptos sean recuperables, después de lapsos más largos de tiempo, le lleva a pensar que han persistido durante el intervalo. Y descubrimos entonces que esos perceptos tienen muchas cualidades iguales, que mantienen en su mayor parte las mismas relaciones espaciales recíprocas, y que aparecen casi siempre en el mismo entorno amplio. De esta forma, se concibe que los perceptos que aparecen sucesivamente ante el observador existan simultáneamente y ocupen posiciones permanentes en un espacio visual tridimensional indefinidamente extendido.

En este punto puede surgir la objeción de que estamos suponiendo un grado de constancia entre los perceptos de nuestro observador, mayor que el que justifican los hechos de nuestra experiencia. Incluso si suponemos, en términos físicos, que los objetos de su entorno son relativamente estáticos, y que sus cualidades reales no cambian de forma apreciable, todavía le van a parecer diferentes, según que los vea bajo una iluminación diferente, o desde distancias diferentes, o desde ángulos diferentes, o según que varíe su propia condición. Entonces, ¿cómo puede llegar a concebir naturalmente que cualquier concepto singular persista en cada caso?

En gran medida ya me he precavido contra esta objeción mediante el grado de generalidad que he admitido en las designaciones originales de los *qualia*. La caracterización de un *quale* como, por ejemplo, el patrón de un gato, deja espacio para diferencias apreciables entre las presentaciones que responden a dicho patrón; ciertamente, en algunos casos, estas diferencias serán mayores de lo necesario para atribuir la identidad a los perceptos que sirven para manifestarlos. Entonces hará falta una designación más específica. Esto permitirá todavía alguna variación en los perceptos a los que se aplica, pero no tan grande como para destruir la constancia del patrón. Puede decirse que el percepto concebido como persistente está normalizado en el sentido de que constituye un modelo que los perceptos reales emulan con más o menos éxito. A partir de ahora hablaré de estos perceptos normalizados como persistencias visuales. No existirá ninguna razón por la cual una persistencia visual no haya de ser considerada como sujeta a cambio. Por ejemplo, puede coincidir espacialmente con un *quale* de negro en un momento dado y con un *quale* de gris en otro

momento. Hay que señalar que para nuestro observador todos los cambios son objetivos. El ya no se encuentra en posición de distinguir entre las variaciones de las apariencias que son debidas a cambios en el objeto y aquellas que se deben a cambios en el entorno o en su relación espacial con el objeto o consigo mismo. Ciertamente, ya no se lo puede proveer de ninguna concepción de sí mismo.

El siguiente paso será el de admitir la posibilidad de movimiento. Para ello, tenemos que pensar que el observador abstrae a partir de las otras cualidades de perceptos, y considera sólo su extensión. Entonces, puesto que la extensión de un percepto es equivalente al total del espacio que ocupa, le resulta posible pensar en un lugar separándolo de aquello que lo ocupa. No sólo la persistencia visual, sino también el lugar donde ella está, llega a considerarse como estando permanentemente allí. Los constituyentes del mundo del observador todavía tienen que ser predominantemente estáticos, puesto que el lugar tiene que identificarse como el punto de reunión de un cierto número de rutas sensoriales, que por sí mismas son suficientemente constantes como para que sean susceptibles de volver a ser identificadas. No obstante, puede admitirse ahora una cierta cantidad de movimiento. Si un cierto número de perceptos muy semejantes aparecen sucesivamente en lugares colindantes, entonces pueden ser privados de sus identidades respectivas, y tratados como un percepto singular en movimiento. En el caso en el que, como podríamos decir, sólo se observa el resultado del desplazamiento, y no el proceso real, puede sostenerse o bien que la persistencia visual se ha movido o bien que ha dejado de existir, y que otra distinta, muy parecida a ella, ha comenzado a existir en otro lugar. La primera de estas hipótesis se adopta con más facilidad si la persistencia es de un tipo tal que con frecuencia se ha observado que se mueve. En otros casos, el observador no tiene ninguna razón para decidir el problema por un camino o por otro. El adquirirá estas razones sólo cuando imponga una teoría mucho más rica, en la cual se asignen causas a las cosas que comienzan a existir o que dejan de hacerlo.

Entre las persistencias visuales que el observador va a plantear hay algunas que están construidas sobre un principio distinto del de todas las demás. Los perceptos que entran en su constitución no aparecen regularmente en un entorno similar, excepto en la medida en que se ha visto que las persistencias visuales en cuestión mantienen relaciones espaciales recíprocamente constantes. La peculiaridad de esos perceptos consiste, en primer lugar, en su tendencia a ocupar posiciones semejantes en los campos sensoriales en los que figuran, y en segundo lugar, en su capacidad de omnipresencia; los *qualia* que ellos determinan se encuentran en una proporción inusitadamente elevada

de campos sensoriales. Teniendo esto en cuenta, se han transformado en objetos persistentes. Esas permanencias visuales son, hablando en términos físicos, aquellas partes del cuerpo del observador que él ve normalmente. La adquisición del concepto de este cuerpo como totalidad depende de la fusión de datos visuales con datos táctiles y quinestésicos, que se presentan simultáneamente y facilitan la identificación del espacio táctil con el espacio visual.

Aunque el mismo método general sirve para la construcción del espacio táctil y del espacio visual, existe entre ellos la importante diferencia de que el espacio táctil es normalmente mucho menos extenso que el campo visual, de forma que si nuestro observador perdiera el sentido de la vista, necesitaría asociar *qualia* táctiles con *qualia* cinestésicos de movimiento, y quizá también con *qualia* auditivos, a fin de llegar a la concepción de lugares táctiles como permanentemente accesibles. Para que no nos encontremos con este impedimento, podemos considerar que el espacio visual es primario, y considerar entonces qué es lo que puede hacerse para colocar en su sitio los datos de la totalidad. Para ello podemos sacar ventaja del doble aspecto de los perceptos táctiles. Hablando en términos físicos, podemos aprovecharnos del hecho de que son sentidos tanto en el objeto que está siendo tocado como en los dedos que lo están tocando. Según esto, el percepto táctil va a ser localizado en el punto de coincidencia temporal de estas diferentes persistencias visuales. Puesto que los perceptos visuales que pertenecen al cuerpo del observador son un factor relativamente constante, las variaciones de los *qualia* táctiles se adscriben a las diferencias en los otros perceptos visuales. Por este medio, las persistencias visuales de las que aquéllos son miembros comienzan a dotarse de cualidades táctiles. Una vez que se ha establecido la asociación de las cualidades visuales con las cualidades táctiles en los casos en los que, como se dice, un objeto se toca y se ve, ésta se extiende fácilmente a los casos en los que el objeto es tocado pero no es visto, y también a los casos en los que es visto pero no es tocado. La posibilidad de este último paso depende del hecho de que tanto los *qualia* táctiles como los visuales, resulten capaces de instalarse de nuevo en la confluencia de las rutas visuales y táctiles relativamente constantes.

La asociación de las cualidades visuales con las cualidades táctiles también permite que el observador redondee el concepto de su cuerpo. Las partes de su cuerpo que él ve sólo en reflejo son pensadas como adyacentes a las partes que le resultan directamente visibles, más bien que localizadas separadamente en el lugar en el que se ve el reflejo, y esto sucede por su contigüidad con ellas en el espacio táctil. A causa de esta continuidad, y también a causa de que se observa

que dicha continuidad se mantiene, cuando el cuerpo se desplaza, se piensa que las diversas partes que todavía pueden representarse como persistencias visuales y táctiles diferentes, también constituyen una única totalidad.

Al hablar de la forma en la que nuestro observador desarrolla el concepto de su propio cuerpo, no quiero decir que extraiga la consecuencia de que ya posee un concepto de él como suyo propio. Todavía no le hemos dado ninguna razón para distinguirse a sí mismo de entre los objetos que él percibe. En esta etapa su cuerpo, en la medida en que se ve afectado, es precisamente una más de entre otras persistencias visuales y táctiles. Si va a asumir una importancia especial para él, es en parte porque es el lugar propio *(locus)* de datos quinestésicos, en una forma en la que no lo son las otras persistencias. Se distingue de los otros por ser lo que Peirce llamó el cuerpo central. No sólo es excepcionalmente omnipresente, en la forma en que ya lo hemos señalado, sino que proporciona, constituyéndolo, el punto de vista a partir del cual el mundo se le aparece.

En esta fase, podemos suponer que el observador comienza a hacer algunas correlaciones causales simples. Incorpora en su imagen del mundo sonidos, gustos y olores, rastreándolos hasta sus fuentes aparentes, tratándose aquí, en parte, de una localización de los lugares de su intensidad máxima, y en parte, de advertir las condiciones visuales y táctiles bajo las cuales aquéllos se producen; y también asocia cambios en la posición o cualidad de una persistencia visual con cambios en la posición o cualidad de otra. De esta forma, el estatuto del cuerpo central se realza todavía más, a causa de la extensión a la cual se asocia con cambios en otras cosas. En particular, llega a ser representado como el instrumento mediante el cual se realizan los deseos de cambio del observador.

Habiendo adquirido así alguna noción de la forma en la que el mundo funciona, el observador se ve capacitado, por último, para dar el primer paso hacia una distinción entre sus propias experiencias y las cosas que él percibe. La mayoría de sus perceptos se interpretan objetivamente. Los *qualia* que ellos determinan y las relaciones que establecen son considerados como cualidades y relaciones de los objetos físicos rudimentarios en los que aquellos *qualia* tienen un fundamento. Sin embargo, puede haber algunas experiencias que no puedan encajarse en el patrón general. Se trata quizá de alucinaciones visuales o sueños que el observador puede suponer que recoge; o incluso de sus fantasías, si se trata de fantasías suficientemente vívidas como para que puedan confundirse con perceptos. Desde este punto de vista, no hay nada impropio en estas experiencias en cuanto tales. Se trata precisamente de que no concurren de forma apreciable con otras dis-

tintas, ni encajan en la imagen general del mundo que él ha desarrollado. Por tanto, él distingue las diversas estimaciones subsidiarias de la forma en que las cosas son, a los cuales lo han inducido aquellas experiencias adversas, de lo que podríamos llamar una estimación central o principal, que se basa en el curso general de sus experiencias.

Este es el punto más distante al que hubiera podido llegar nuestro Robinson Crusoe sin un Viernes que lo ayudara. Igual que un objeto de percepción, Viernes es precisamente otra persistencia visual y táctil. Su importancia para Crusoe, y la de los otros observadores, a los que no podemos ahora admitir en escena, es que ellos también producen sonidos, señales o movimientos que Crusoe puede interpretar como signos: comparten esta capacidad con el cuerpo central. Lo que no comparten, en la medida en que nuestro observador original está implicado, es la centralidad de este cuerpo, o de su uso como un instrumento para realizar sus deseos.

Al comunicarse con estos otros observadores, nuestro Crusoe descubre que al parecer ellos están dando una información que coincide muy ampliamente con el desarrollo de su experiencia. En particular, estima que corrobora habitualmente su estimación principal del mundo. Sin embargo, descubre también que esta gente cuenta otras historias que no encajan ni en su estimación principal ni en sus estimaciones subsidiarias. De esta forma, él adquiere la idea de sí mismo no sólo como un objeto representado por el cuerpo central, que figura en una estimación principal de ese mundo que los otros hacedores de signos aceptan, sino también como un narrador de historias que ellos no corroboran. A partir de esto infiere que los acontecimientos que describen estas historias adicionales son eventos que existen sólo para él y, según esto, que los acontecimientos que tienen lugar en las historias subsidiarias que los otros cuentan son acontecimientos que existen para ellos. De esta forma, el llevar a cabo la distinción público-privado incluye la adquisición de la autoconciencia y la atribución de conciencia a los demás.

En la fase final, se da gran importancia a la distinción entre lo público y lo privado. Lo que sucede es que la teoría que yo he estado llamando la estimación principal del mundo predomina sobre sus orígenes. Los conceptos a los que me he estado refiriendo como persistencias visuales y táctiles se han desatado de sus amarras. La posibilidad, que ya se les había concedido, de existir en momentos en los que no son percibidas, llega hasta el punto de que no es necesario para su existencia el que lleguen a ser percibidas, lo mismo que el que tenga que haber observadores que las perciban. Puesto que la teoría requiere también que estos objetos no cambien sus cualidades perceptibles salvo como resultado de una alteración física en sí mis-

mos, llegan a ser contrastados con las impresiones fluctuantes que observadores diferentes tienen de ellas. De esta forma, los objetos se separan de los perceptos reales de los cuales habían sido abstraídos, e incluso llegan a ser considerados como causalmente responsables de ellos. Trazamos así una distinción entre la estimación principal del mundo tal y como es en sí mismo, y cualquier relación particular suya, con el resultado de que todas las apariencias del observador —no sólo aquellas que proporcionan la estimación principal— se consideran subjetivas. Así, los perceptos que dieron nacimiento a la teoría vuelven a ser interpretados en ella, y producen una categoría subordinada. Lejos de pensar que son las únicas cosas que existen, se les puede negar una existencia independiente, y pueden ser considerados meramente como estados del observador. Más adelante, cuando tratemos el problema de la mente y el cuerpo, consideraremos la cuestión de si estos perceptos pueden ser trasmutados hasta el punto de identificarse con estados físicos. El punto que ahora nos interesa es el de si una vez que ha sido desarrollada la teoría del mundo físico, y deje o no éste lugar para objetos o propiedades que no se clasifican como físicos, estamos autorizados a dejar que dicha teoría asuma el mando, en el sentido de que determine qué es lo que existe. El hecho de que al actuar así degrada su punto de partida, de forma muy parecida a como un hombre que se ha encumbrado sin ayuda puede repudiar sus orígenes humildes, no constituye una objeción lógica a este procedimiento. Como veremos, éste puede encontrar un paralelismo en la operación quirúrgica que puede pensarse que practica la física en el sentido común.

D. Fenomenalismo

Como dije anteriormente, mi consideración de la forma en que se ha desarrollado la teoría del sentido común acerca del mundo físico no debe ser entendida desde un punto de vista histórico. Los niños pequeños, que asumen la teoría con mucha rapidez, no la elaboran por sí mismos. Se les enseña un lenguaje que ya la incorpora, y aunque todo puede resultar lógicamente posible, es realmente improbable que lleguen a ella de otra forma. He contado una historia ficticia con el fin de iluminar aquellos rasgos generales de nuestra experiencia que hacen posible para cada uno de nosotros emplear la teoría con resultados positivos. Para hacer resaltar aún más estos rasgos he representado como un proceso de construcción lo que es efectivamente un proceso de análisis. En su esquema general, mi descripción de este

proceso ha sido muy similar a la de Hume [9]. La principal diferencia es que mientras que éste encuentra en las relaciones de «constancia» y «coherencia» que exhiben nuestras «percepciones» un medio para explicar cómo nos engañamos al considerarlas como objetos persistentes, yo he representado estas relaciones no como una exposición de un engaño, sino como una justificación de una teoría aceptable.

Hay que señalar que mientras que la posición que yo he adoptado guarda alguna afinidad con la opinión de Mill de que las cosas son posibilidades permanentes de sensación, no se trata, en cambio, de una concepción fenomenalista, en el sentido en el cual se entiende usualmente este término. No estoy sugiriendo que los objetos físicos sean reducibles a perceptos, si lo que esto quiere decir es que todos los enunciados que yo construyo acerca de objetos físicos, incluso a nivel de sentido común, pueden traducirse de forma adecuada a enunciados que se refieren sólo a perceptos. Si la demanda de una traducción adecuada requiere que los enunciados que se refieren a perceptos expliciten condiciones necesarias y suficientes para la verdad de los enunciados que versan sobre objetos físicos a los que deben reemplazar, creo improbable que esto pueda satisfacerse, ya que para que las condiciones fueran necesarias tendría que suceder que el enunciado que se refiere al objeto físico no pudiera ser verdadero a menos que aquellas condiciones se dieran. Y para que las condiciones fueran suficientes tendría que suceder que si se habían dado, el enunciado que se refiere al objeto físico no pudiera ser falso. Pero, por otra parte, existe aquí la dificultad de que una persistencia visual y táctil puede representarse mediante una variedad indefinida de perceptos en una variedad semejante de contextos, de forma que si los perceptos en cuestión no han ocurrido, algunos otros se habrían dado, y por otra parte se objeta que cualquier descripción de un conjunto particular de perceptos estará limitada a dejar abierta al menos la posibilidad lógica de que el observador esté sometido a alguna ilusión [10]. Pero a pesar de que podríamos enfrentarnos con estas dificultades, existe otra razón por la cual no quiero adoptar esta posición. Los perceptos reales que se presentan a cualquier observador, o incluso a la totalidad de los observadores de todos los tiempos, son demasiado insuficientes como para responder a nuestra concepción del mundo físico. Como hemos visto, era por esta razón por la cual Berkeley requería una deidad siempre vigilante para mantener al mundo bajo observación en los momentos en los que otros espíritus no estaban siendo

[9] Ver más atrás, pp. 75-8.

[10] Ver mi ensayo sobre el fenomenalismo, *Philosophical Essays* (Ensayos filosóficos), cap. VI.

provistos de las ideas necesarias. Pero aparte de cualesquiera otras objeciones que pueda haber a la introducción de este *deus ex machina,* lo que sucede es que sale fuera de los límites del fenomenalismo. Para que la tesis fenomenalista sea completamente plausible, tiene que inspirarse tanto en los perceptos posibles como en los reales, con el resultado de que la mayoría de las proposiciones que consiguen ofrecer esta estimación del mundo adoptarán la forma de condicionales que no se han cumplido. Estos establecerán que si se cumplieran tales o cuales condiciones, que no se cumplen de hecho, entonces aparecerán tales o cuales perceptos. Pero además de la dificultad obvia de dar una descripción suficiente de las condiciones en términos puramente sensoriales, ya no creo que tales enunciados condicionales sean adecuados para desempeñar este papel. Más adelante [11] argumentaré que este tipo de enunciados condicionales deben ser entendidos como pertenecientes a un sistema secundario, que tienen una función explicativa respecto a un sistema primario de proposiciones puramente fácticas: y de esto se sigue que no están equipados en sí mismos para funcionar como enunciados factuales primarios.

En el esquema que he descrito, la necesidad de recurrir a enunciados condicionales se evita mediante la consideración del paso de perceptos a objetos físicos no estrictamente como un proceso de construcción lógica, sino, más bien, siguiendo a Hume, como un ejercicio de la imaginación. La existencia distinta y continuada, no de perceptos, sino de los objetos en los que aquéllos se trasmutan, simplemente se supone. En consecuencia, somos capaces de abandonar el fenomenalismo para adoptar una forma sofisticada de realismo. Bajo el dominio de la teoría que se erige sobre la base de nuestras proposiciones experienciales primitivas, la existencia de persistencias visuales y táctiles se convierte en un asunto de hecho objetivo. Si, como defenderé más adelante, adoptamos este punto de vista para juzgar lo que existe, estos objetos se convierten en los elementos de nuestro sistema primario.

Ya presenté más atrás una lista de las diferentes formas en las que los filósofos han intentado enfrentarse con el argumento mediante el cual el escéptico profesa que la defensa a varios niveles de nuestras pretensiones de conocer o de creer racionalmente no puede justificarse. El camino que he seguido es una variante de lo que allí llamé el enfoque científico. Ciertamente sería desorientador decir que estamos representando la existencia de objetos físicos como una hipótesis probable, puesto que se consideraría comúnmente que esta

[11] Ver más adelante, pp. 166-7.

descripción, en vez de aplicarse a los principios de la misma teoría, se aplica a proposiciones que están dentro de la mano de nuestra teoría general. No obstante, la diferencia es sólo una diferencia de grado. La teoría no se defiende, ciertamente, mediante un conjunto especial de observaciones, sino mediante los rasgos generales de nuestra experiencia, sobre la cual está fundada. Y puesto que estos rasgos son contingentes, podría pensarse que puede hacerse falsa, en el sentido de que nuestras experiencias podrían, en general, ser tales que aquélla no lograra dar cuenta de ellas.

E. Sentido común y física

Hemos visto cómo los objetos de la percepción llegan a separarse de todos los perceptos reales, y responden causalmente de ellos. Vamos a ocuparnos ahora del problema de si este proceso puede llevarse más allá, hasta el punto de que estos objetos se despojen de todas sus cualidades perceptibles y se queden sólo con las propiedades que la ciencia de hoy atribuye a las partículas físicas. Ciertamente, el que tengamos en cuenta el proceso causal de la percepción no nos fuerza, como han considerado algunos filósofos, a dar este paso, puesto que puede estimarse que ello sólo implica que los estados de entidades distintas, que se generan del mismo modo a partir de perceptos, pueden correlacionarse sistemáticamente. Sin embargo, pueden existir otras razones a favor de la adopción de este punto de vista. El objeto sin procesar, la cosa tal y como es en sí misma, si es que no hemos de tener ningún concepto en absoluto de ella, se ve forzada a ser una criatura de la teoría: el problema, entonces, es sólo el de qué teoría debe ser ésta.

Para obtener una respuesta satisfactoria, tenemos que tratar de aclarar la relación entre la visión científica de la naturaleza de los objetos físicos y aquella que puede atribuirse al sentido común. ¿Estaban en lo cierto Russell y Eddington al pensar que ambas eran incompatibles? Se ha argumentado que estaban equivocados apoyándose en que las dos perspectivas se refieren a asuntos diferentes. Por ejemplo, Ryle ha sugerido que no son más incompatibles que lo es el cuadro paisajístico de un artista con una descripción de la misma zona hecha por un geólogo, o que lo es el informe anual de las actividades de un colegio con los epígrafes que dan cuenta de las mismas actividades en los registros colegiales [12]. Estas analogías implican que la física se diferencia del sentido común sólo en que se interesa por

[12] Ver G. Ryle, *Dilemmas* (Dilemas), pp. 75-81.

aspectos distintos de las mismas cosas; pero aun en el caso de que esto sea verdadero, necesita de alguna explicación adicional. Por ejemplo, sería difícil decir qué aspectos de un objeto físico pueden agotar los intereses de un físico, de la misma manera que el interés que un contable tiene por las actividades que registra se limita a su coste. La otra analogía, la del geólogo que se interesa por la composición física de los objetos que el artista pinta, puede estar más próxima al punto en discusión. Pero, entonces, el problema sigue siendo el de si la posesión de esta composición física es, en verdad, compatible con el hecho de ser realmente tal y como el artista los representa.

Este problema no presentaría ninguna dificultad si pudiera demostrarse que los enunciados que entran en las teorías científicas son lógicamente equivalentes a los enunciados que describen las situaciones observables mediante las cuales podrían verificarse muchas teorías, pero ya he dado razones para concluir que no se da esta situación [13]. Sin embargo, existe una tesis más endeble que para nuestros objetivos actuales proporcionaría el mismo resultado. Como ya he sugerido, podría sostenerse que el contenido fáctico de una teoría científica consiste sólo en aquellas proposiciones de nuestro sistema primario que realmente la sostienen, y que la propia teoría pertenecía a un sistema secundario cuya función sería meramente explicativa. Las entidades que figuraban en tal sistema secundario, en la medida en que ellas no pudieran ser identificadas con objetos del sistema primario, deberían ser concebidas como herramientas conceptuales que sirvieran para la clasificación de los hechos primarios.

Hay que trazar la distinción entre sistemas primarios y secundarios sobre bases distintas, y diré más acerca de ello en una etapa posterior [14]. Sin embargo, no se requiere estrictamente que se tracen los límites del mundo real de forma tan estricta como acabo de proponer. Ello podría ser coherente con una visión realista del estatus de las partículas físicas. El argumento principal a favor de la adopción de tal perspectiva sería el de que está más de acuerdo con la actitud de los mismos físicos.

Si se defiende una visión realista, podría considerarse que aparecen precisamente dos formas que, en cierta manera, se remontan ambas a Locke. La primera de ellas consiste en transferir todas las cualidades perceptibles de las cosas al registro del observador, dejando que las cosas, tal y como son en sí mismas, sean representadas mediante los objetos necesariamente imperceptibles de la teoría física. Como ya he señalado, la objeción a este procedimiento es que dichos

[13] Ver más atrás, pp. 44-6.
[14] Ver más adelante, pp. 158-60.

objetos imperceptibles, que se mueven en el territorio que los objetos perceptibles se han visto forzados a abandonar, están localizados en un espacio perceptible, y no resulta fácil comprender cómo puede entenderse que existan relaciones espaciales cuando se han borrado los términos de la relación. La segunda vía sería concebir las partículas físicas como aquello que Locke llamó las partes mínimas de objetos perceptibles, en cuyo caso el ser imperceptibles no sería para ellas una parte necesaria de su naturaleza, sino simplemente una consecuencia empírica de su misma dimensión. En esta perspectiva hay que aceptar como un hecho empírico que las partículas, que son individualmente incoloras, si se reúnen en un número suficientemente elevado, componen objetos coloreados; y puesto que se piensa que tales partículas están en un movimiento relativo, debe concederse también que estamos realmente en un error cuando creemos que las superficies de los objetos físicos son continuas. Lo que sucede precisamente es que los huecos entre sus partes más pequeñas son demasiado pequeños para que los notemos. Estas consecuencias hacen que esta posición esté menos de acuerdo con el sentido común, pero creo que no impiden que ésta sea defendible.

Puede parecer extraño que haya presentado el problema de lo que existe físicamente como si en gran medida se tratara de un problema de decisión. ¿Por qué no podría considerarse que la oposición entre una visión realista y una visión pragmática del estatus de las partículas físicas guarda relación con un asunto de hecho objetivo? La respuesta es que si se tratara el problema de esta forma no tendríamos ningún procedimiento para solucionarlo. Preguntas como ¿qué existe? pueden tratarse como preguntas empíricas sólo dentro del marco de una teoría que proporcione criterios para responderlas. Cuando existe, como en este caso, la amenaza de conflicto entre dos teorías diferentes, encontrándonos inclinados a aceptar las dos, debemos o bien encontrar una forma de ensamblarlas prudentemente, o bien, por el contrario, de hacer desaparecer la competencia entre ambas, considerando que sólo una de ellas determina el carácter del hecho, y que la otra es puramente explicativa. La causa de que yo tenga una ligera preferencia por el compromiso que lleva a cabo la segunda forma del realismo de Locke es que hace alguna concesión a la ortodoxia científica sin hacer gran violencia a la teoría más simple que se desarrolla de forma natural fuera de nuestras experiencias.

Capítulo 6
EL CUERPO Y LA MENTE

A. Las personas y sus experiencias

Hemos visto en qué forma la distribución de los objetos físicos nos conduce a establecer una distinción entre los objetos tal y como son en sí mismos y las experiencias mediante las cuales llegamos a conocerlos. Se piensa que los objetos retienen sus propiedades perceptibles los percibamos realmente o no. Cuando tienen lugar perceptos, se los trata como sensaciones que pertenecen al observador, de la misma forma que los pensamientos, imágenes y sentimientos que proporcionan material para la construcción del mundo físico. Debemos ahora tratar de resolver el problema de cómo se combinan estos diversos elementos, y cómo se relacionan con el cuerpo mediante el cual se identifica al observador.

Al decir que el observador se identifica mediante su cuerpo puede pensarse ya que se está haciendo una suposición injustificada. Apenas puede discutirse que tengamos que emplear criterios físicos para identificar a otras personas, pero puede negarse de entrada que esto también se aplique a la identificación de nosotros mismos. Descartes no es el único filósofo, ni mucho menos la única persona, que ha creído que por el hecho de ser autoconsciente se toma conocimiento de una sustancia espiritual que se aloja contingente, y quizá sólo temporalmente, en el cuerpo, «como un piloto en un barco» [1]. Es

[1] René Descartes, *Discurso del Método*, parte V.

posible que no pueda sostenerse esta opinión, pero ciertamente merece que la examinemos. No estamos autorizados a rechazarla sin revisarla antes.

Creo que no la estoy rechazando sin revisarla. Todo lo que he supuesto hasta ahora es que la autoconciencia no es un dato primitivo o, en otras palabras, que las experiencias del observador no están marcadas intrínsecamente como suyas propias. Se distinguen como experiencias suyas sólo por contraste con el mundo exterior y con las experiencias de los demás, que también habitan ese mundo exterior. Pero entonces, para poder llevar a cabo estas contrastaciones, el observador, como hemos visto [2], debe distinguir el cuerpo central de los otros objetos físicos, y particularmente de aquellos otros objetos que son también fuentes de signos. Como he dicho, lo que lleva al observador a pensar que el cuerpo central comparte con otros cuerpos la propiedad de ser el foco de una serie independiente de experiencias, es su capacidad para interpretar esos signos en la medida en que corroboran su estimación básica del mundo, pero no en la medida en que corroboran sus estimaciones subsidiarias, Y también en la medida en que ellos ofrecen estimaciones subsidiarias que él no puede corroborar. De esta forma, sus propias experiencias se caracterizan esencialmente por ser aquellas de las cuales el cuerpo central constituye el foco. Una vez que se ha alcanzado este punto, resulta posible pasar a una teoría más sofisticada, en la que no se concibe que la asignación de experiencia a un cuerpo, o a este cuerpo, sea necesaria. E incluso se puede pasar a una teoría en la cual dichas experiencias se asignen un tipo diferente de propietarios. Queda por ver si todas estas teorías son defendibles. Todo lo que estoy diciendo ahora es que nuestro punto de partida no las excluye.

Antes de que entremos en dichas teorías existe, sin embargo, un paso en el argumento que requiere una explicación adicional. ¿De qué forma se localizan exactamente las experiencias respecto al cuerpo del que he dicho que constituye el foco de ellas? En el caso de las sensaciones corporales, no existe ningún problema una vez que el observador ha llevado a cabo la síntesis del espacio visual y del espacio táctil. Pero las sensaciones corporales, aunque siempre son sensaciones de algo que permanentemente está presente de forma inmediata, caracterizan sólo una pequeña fracción de toda la clase de las propias experiencias. ¿Por qué habríamos de asociar los perceptos del observador sólo con los objetos que dichos perceptos manifiestan, y no también con el cuerpo central? ¿Por qué el observador tendría

[2] Ver más atrás, pp. 117-8.

que considerar que sus pensamientos e imágenes son miembros de la misma serie de experiencias que sus perceptos?

Creo que no es fácil responder a estas preguntas, sobre todo porque hay varios factores distintos implicados en el tema. Supongo que las razones por las que el observador asocia sus perceptos con el cuerpo central son eminentemente causales. El nota que sólo se dan perceptos táctiles cuando los objetos a los que se asignan las propiedades táctiles están en contacto con alguna parte de ese cuerpo. Tal y como hemos destacado ya [3], existe ciertamente una forma en la cual también se localizan en el cuerpo. La misma doble localización es característica de perceptos que pertenecen al sentido del gusto. En el caso de los datos de otros sentidos, la conexión causal no es tan obvia, pero al observador no le resulta muy difícil correlacionar variaciones de esos datos con movimientos del cuerpo, para darse cuenta así de que la aparición y desaparición de perceptos visuales coincide sistemáticamente con la aparición de sensaciones quinestésicas tales como tener los ojos abiertos o cerrados, o para descubrir que puede interferir la mayor parte de sus datos auditivos tapándose los oídos. Puede llegar a darse cuenta de que éstas no son las únicas condiciones necesarias para que los perceptos tengan lugar, pero repara en que son necesarias constantemente, de una forma en la que no lo son casi ninguna de las otras. Por ejemplo, si dos personas están hablando, para que se produzcan sus datos auditivos no sólo es necesario que sus oídos estén funcionando, sino también que sus labios se muevan. Pero mientras que los movimientos de los labios sólo se necesitan para que se produzca cada secuencia de datos, el uso de sus oídos es necesario para ambos. Otro hecho relevante es que descubre que el papel desempeñado por su cuerpo se encuentra en gran medida bajo su control. Así, la presencia de luz es una condición constante de la aparición de sus perceptos visuales, pero ésta no está conectada normalmente con sus deseos, igual que lo está el abrir o cerrar los ojos, o el desplazamiento de su cuerpo.

También es importante el hecho de que la autoidentificación del observador coincida con la identificación de otras personas y con la identificación que esas personas hacen de él. El considera los signos que emanan de los otros cuerpos como un fundamento para atribuir experiencias a las personas con las cuales ahora los asocia, y comprueba que esas personas consideran los signos que emanan del cuerpo central como un fundamento para atribuirles experiencias. Al verse a sí mismo mediante sus ojos, considera que el cuerpo central le pertenece de la misma forma peculiar en que los cuerpos de los demás les

[3] Ver más atrás, p. 117.

pertenecen a ellos, y piensa que su cuerpo no es sólo una causa adicional de sus perceptos, sino también el medio por el cual se hace patente a los demás la acogida que de ellos hace, y también, ciertamente, la acogida de sus experiencias en general.

Finalmente, la asociación de esos perceptos con el cuerpo se ve reforzada por el hecho de que muchos de ellos, aunque no todos, están copresentes sensiblemente con las sensaciones corporales. Ciertamente, la mayor parte de las veces no se atiende explícitamente a estas sensaciones, pero aunque se puede sostener que ellas no se imponen a nuestra estimación, están usualmente presentes bajo la forma de un sustrato relativamente constante de unidades de experiencias más interesantes. Por otra parte, aunque concedamos que algunos perceptos no coinciden así con sensaciones corporales, es posible que haya una continuidad sensible en uno o más grados, entre ellos y los perceptos, de forma que así éstos no quedan aislados. Por esta causa, incluso podría ser realmente posible definir la asignación de una serie de experiencias a un cuerpo determinado en función de la localización de las sensaciones corporales con las que están copresentes sensiblemente o con las que existe una continuidad sensible por parte de los miembros de la secuencia [4]. Sin embargo, es dudoso que las generalizaciones empíricas de las que depende esta definición estén lo suficientemente bien establecidas como para que sea deseable este paso.

Aunque esto pueda suceder, son estas relaciones de continuidad y copresencia sensible las que explican principalmente cómo se conjuntan los pensamientos y las imágenes con los perceptos para formar una única secuencia de experiencias. La dificultad que Hume encuentra al referir que «todas nuestras percepciones distintas tienen existencias distintas», entre las cuales es incapaz de descubrir una «conexión real» [5], se responde mediante una apelación a los hechos empíricos. Ciertamente, es verdad que nuestras diversas percepciones constituyen diversas existencias, en el sentido de que son lógicamente independientes: podemos describir el carácter de cualquiera de ellas de forma que no entrañe nada acerca del carácter de las demás. Pero de esto no se sigue que no estén vinculadas factualmente. Lo que sobre todo las vincula es que, o bien se tienen experiencias de ellas conjuntamente, o bien, si aparecen en momentos distintos, son separadas mediante un flujo de experiencia que se siente como continua. Al hablar de las relaciones de continuidad sensible y de copresencia

---

[4] Ver mi obra, *The Origins of Pragmatism* (Los orígenes del pragmatismo), páginas 270-273.

[5] David Hume, *Treatise of Human Nature*, libro V, apéndice.

sensible, me estoy refiriendo precisamente a estos rasgos familiares de nuestra experiencia.

Argumentaré ahora que esta respuesta a Hume es satisfactoria hasta cierto punto, aunque sólo sea porque, de hecho, no sucede que todas nuestras experiencias formen una secuencia sensiblemente continua. Debemos tener en cuenta que en la conciencia existen vacíos. Cuando despierto de lo que creo que ha sido un sueño tranquilo —y el hecho de que lo crea es suficiente para romper la continuidad sensible, se haya tratado realmente de un sueño o no— no tengo ninguna duda de que soy la misma persona que comenzó a dormir algunas horas antes. Pero ¿qué es lo que une mis experiencias actuales con aquellas que yo tenía entonces? La respuesta obvia de que ambas se reúnen en la memoria no resulta adecuada. Ciertamente, yo descubro mi autoidentidad en este lapso de tiempo mediante la memoria, pero no puede ser la memoria quien produzca dicha autoidentidad. Y la razón por la cual esto no puede ser así es que, si supongo que estas experiencias que yo creo recuperar no pueden dejar de haber sido mías, estamos razonando circularmente. Y si no hago este supuesto, no se establece el vínculo. Las experiencias en cuestión podrían no haberse dado nunca o podrían pertenecer a una biografía diferente. Parece, por tanto, que debemos recurrir otra vez al hecho de la experiencia corporal. Mis experiencias actuales, y aquellas que tuvieron lugar antes del intervalo de inconsciencia, pertenecen a la misma serie porque están copresentes junto a perceptos asociados al mismo cuerpo. Esto no excluye la posibilidad de sucesos paranormales que pudieran llevarnos a decir que dos personas diferentes residen en el mismo cuerpo o que la misma persona reside en dos cuerpos diferentes en diferentes momentos. El hecho de que las pretensiones de la memoria no sean suficientes en sí mismas para llenar un vacío en la continuidad extensible no significa que no tengan ninguna importancia en absoluto. En general, los dos criterios de memoria e identidad corporal funcionan conjuntamente. Si los resultados a los que conducen entran en conflicto sólo ocasionalmente, se estima que la memoria propia ha fallado. Sin embargo, creemos que si los dos criterios fueran radicalmente divergentes, podría haber circunstancias en las que el criterio de memoria podría prevalecer, quizá no en la medida en la que somos capaces de inclinarnos a aceptar el criterio físico, pero sí al menos hasta el punto de que podríamos admitir la posibilidad de que exista alguna otra cosa distinta de la relación uno a uno entre series diferentes de experiencias y los cuerpos a los cuales se asignan.

Pero puede objetarse ahora que toda esta estimación de la forma en la que se establecen identidades es innecesariamente complicada.

Seguramente, no me planteo ningún problema acerca de las relaciones que mis experiencias guardan respecto a mi cuerpo, o incluso acerca de sus relaciones respecto a algún otro, de forma que puedo descubrir en cualquier caso que se trata de mis propias experiencias. La misma cuestión de si son mías me parece ridícula y fuera de lugar. Puede dudarse acerca de lo que percibo o de lo que siento, pero no puede caber ninguna duda de que se trata de *mis* percepciones y de *mis* sentimientos. Carece de todo sentido la sugerencia de que este dolor de cabeza no sería mío, sino de algún otro.

Esto es verdad, pero la razón por la que es verdad es que cuando se hace referencia a mis experiencias reales, el pronombre personal funciona como un demostrativo. El absurdo de decir que este dolor de cabeza podría no ser mío equivale justamente al absurdo de afirmar que este dolor de cabeza no podría ser precisamente éste. Si las experiencias se identificaran de una manera puramente descriptiva, y no demostrativamente, el problema no tendría por qué ser absurdo. Resulta completamente legítimo preguntar si una experiencia de tal o cual tipo es una experiencia que yo estoy teniendo. Esto resulta más claro cuando la experiencia está localizada en el pasado o en el futuro. Por supuesto, la cuestión se plantea habitualmente de una forma en la que parece hacer referencia al carácter de la experiencia, en vez de hacer referencia a la identidad del sujeto de la experiencia. En vez de preguntar «¿Es mía tal o cual experiencia?», se pregunta: «¿Tengo tal o cual experiencia?» No obstante, las dos formulaciones son equivalentes. En cada caso la respuesta será «Sí» sólo si una experiencia futura del tipo adecuado guarda, de la forma que he descrito, una relación con las experiencias que estoy teniendo ahora.

La posición cambia de la misma manera si el pronombre personal se reemplaza por una descripción de la persona. Entonces tal vez tenga sentido decir que podemos dudar, o que podemos equivocarnos, acerca de la propia identidad. En este sentido puede decirse que las personas que han perdido la memoria no saben quiénes son. Esto sucede no sólo porque desconocen sus nombres, sino también porque no conocen hechos de su pasado mediante los cuales ellos podrían ser identificados. Naturalmente, saben todavía que son ellos mismos, pero esto supone sólo que saben que existen todavía como personas a las que se puede señalar mediante un demostrativo.

B. ¿Existen sustancias mentales?

Sin embargo, ésta no es la única objeción que puede oponerse a nuestro procedimiento. Seguramente puede decirse que obtenemos

una teoría mucho más simple si consideramos que el pronombre personal se refiere precisamente a una única entidad mental persistente, y de ese modo se evita un gran número de dificultades. ¿Por qué no habría de sostenerse que la unidad de las experiencias de una persona, sean éstas simultáneas o sucesivas, consiste en que poseen una relación común con esta entidad, y no una diversidad de relaciones recíprocas? ¿Acaso durante todo este tiempo no hemos hecho tácitamente esta suposición? He hablado de la relación de copresencia sensible como de una relación que se establece entre elementos de los que se tiene experiencia conjuntamente; y de la relación de continuidad sensible como de una relación que se establece entre elementos que se sienten como continuos. Pero seguramente esto implica la existencia de un sujeto que tiene las experiencias. Si se siente alguna cosa, seguramente debe haber algo que las sienta, llámesele mente, alma, yo o lo que se quiera. Tal como Bradley afirmó, criticando a uno de los discípulos de Mill: «Bain colige que la mente es una colección. ¿Ha pensado él alguna vez quién colecciona a Bain?» [6]

Este argumento es plausible, pero yo creo que es falaz. Como ya he sugerido [7], no existe ninguna razón por la cual los perceptos no hayan de presentarse como relacionados espacio-temporalmente. Y tampoco hay ninguna razón por la cual no habrían de establecerse de igual forma relaciones temporales entre datos experienciales de tipos diferentes. Por tanto, el problema es si la característica de ser un componente de la experiencia es tal que pueda añadirse a un *quale* mediante su relación con otros *qualia*, o si debe consistir en una relación con un sujeto que es consciente de esos elementos y distinto de ellos. El fundamento para adoptar esta segunda opinión es, presumiblemente, que hay que identificar los elementos. Estos están sometidos a conceptos, y dan lugar a juicios que habitualmente van más allá de ellos. Según esto, debe existir un agente que se encargue de estas tareas. Pero puede responderse que, en la medida en que se hacen explícitamente esos juicios, puede considerarse que éstos consisten en la aparición de pensamientos que son copresentes o continuos con los componentes en cuestión. Cuando no son explícitos, la existencia del comportamiento adecuado, que podemos entender que en este caso incluye no sólo movimientos físicos, sino también la aparición de pensamientos subsiguientes, puede servir como criterio de que dichos juicios han sido hechos tácitamente. No trazo aquí ninguna distinción radical entre los pensamientos que se contienen en la producción de sonidos o señales visibles y aquellos que con-

[6] F. H. Bradley, *Ethical Studies* (Estudios éticos), p. 39.
[7] Ver más atrás, p. 108.

sisten en lo que Ryle ha llamado «soliloquio silencioso» [8], y admito que en ambos casos se plantea un serio problema en cuanto a la forma en la que tales sonidos o señales, o sus contrapartidas mentales, pueden llevar a hacer referencia a algo más allá de sí mismos. Sin embargo, éste es un problema que se plantea en cualquier caso. Si admitimos un agente mental, tenemos que explicar cómo se las ingenia para dotar de significado a un signo, y si podemos decir en qué consiste esta dotación de significado, podría parecer que no hay ninguna razón por la cual no podamos adscribirlo a los signos sin la suposición de que están extraídos de esta fuente. Creo que, de hecho, consiste en la interpretación de un signo mediante otro, y en la interrelación de la emisión de esos signos con otras formas de comportamiento [9], pero puede discutirse la posibilidad de una explicación de este tipo que funcione sin la ayuda de algún concepto semántico como el concepto de verdad. Sigue en pie la cuestión de que, si tenemos que usar tal concepto, de nuevo parece que no existe ninguna razón por la cual habría que pensar que hace falta una referencia a un agente mental duradero.

Pero ¿qué pasa con nuestra posesión de autoconciencia? ¿Quién *colige* a Bain? Precisamente porque no sólo soy capaz de ser consciente de mis sentimientos actuales, sino también de ser consciente de que soy consciente de ellos, y quizá incluso de ser consciente de que soy consciente de que soy consciente de ellos, y puesto que esta serie puede prolongarse indefinidamente, al menos sin hacer ninguna violencia a la gramática —ya que no a la psicología—, nos inclinamos a pensar en nosotros mismos como si fuéramos un conjunto de cajas chinas, cada una de las cuales cubre a aquella a la que encierra dentro de sí. La necesidad de dotar a esta serie de un término superior ha llevado a algunos filósofos, de entre los que se puede destacar a Kant, a postular un yo que siempre es un sujeto y que nunca se convierte en un objeto de conciencia. A este yo «transcendental», tal y como lo llamó Kant [10], se le asigna la tarea de procesar la materia prima de la experiencia, de forma que emerge de un mundo en el que uno, o varios, yo personales y cotidianos pueden encontrar un lugar. En el sistema de Kant, el yo transcendental permanece fuera de este mundo. Su actividad hace posibles nuestras experiencias, pero puesto que no es un objeto posible de experiencia, él mismo no está ni en el espacio ni en el tiempo.

---

[8] G. Ryle, *The Concept of Mind*, p. 47.

[9] Ver *The Origins of Pragmatism*, IV, B.

[10] Ver en su *Crítica de la Razón Pura* el capítulo sobre la «Deducción de los conceptos puros del entendimiento»

Resulta claro que no puede haber ninguna evidencia empírica de la existencia de una identidad de esta clase. Esta se postula sobre el supuesto de que si el mundo, tal como lo conocemos, es una construcción nuestra, debemos estar a la vez dentro y fuera de él. Dentro de él como objetos que se construyen, pero fuera de él como sujetos que realizamos la construcción, ya que sería contradictorio suponer que tales sujetos se construyen a sí mismos. Pero, en este caso, la metáfora de la construcción es equívoca. He empleado aquí dicha metáfora como un medio para hacer referencia a la derivación de conceptos, y no para sugerir que hacemos existir las cosas a las cuales se aplican los conceptos. En este sentido, construir nuestro propio yo consiste meramente en extraer aquellos rasgos de nuestra experiencia que hacen posible que se satisfaga el concepto de un yo, pero esos rasgos existen independientemente de que los saquemos a la luz. De hecho, yo he argumentado que tanto las personas como otros objetos físicos son productos de una teoría, pero esto no entraña ni que ellos mismos no puedan desarrollar la teoría en la cual figuran, ni que la teoría no pueda dar cuenta de forma coherente de la existencia de objetos que son independientes de las personas que la desarrollan. Existe circularidad en el hecho de que la teoría está presupuesta por la estimación de su propio desarrollo, pero esto es inevitable. Como dije anteriormente [11], debemos tener algún punto de vista a partir del cual contemplemos el mundo, y no podemos quitar el mundo, o una de sus partes, de la concepción que de él tenemos. Entonces, el intento de Kant de colocar el yo trascendental fuera del mundo, tal como lo conocemos, se ve abocado a un fracaso. Este yo se convierte, como ha dicho William James, en «simplemente nada» [12]. Es un invento que no explica, sino que simplemente paga un tributo a la relatividad de las cosas respecto a nuestra descripción de ellas.

Retornemos entonces a los hechos. Todavía tenemos que ocuparnos de la dualidad de sujeto y objeto que aparece en el fenómeno de la autoconciencia. El primer punto que hay que destacar es que el yo en cuanto tal no resulta un objeto familiar, no porque se encuentre escondido demasiado profundamente, sino más bien por una razón lógica. Cuando Hume dijo que nunca podría percibir su yo sin una o más percepciones [13], o que realmente no podría percibir otra cosa sino percepciones, no estaba simplemente atrayendo nuestra atención hacia un hecho empírico. Aunque es posible que esto no le resultara totalmente claro, acertó en la cuestión lógica de que nada salvo las

[11] Ver más atrás, p. 63.
[12] Ver William James, *The Principles of Psychology*, vol. I, p. 365.
[13] Ver más atrás, p. 75.

percepciones contaría como un descubrimiento propio del propio yo. Lo que sucede cuando somos autoconscientes es que reclamamos como propias algunas experiencias presentes o pasadas, dependiendo su propia existencia de que se encuentren relacionadas con otras experiencias y con el propio cuerpo en las formas que he descrito. Hacer la reclamación misma consiste en la aparición de un pensamiento o en la emisión de un signo que se intenta haga referencia a la experiencia en cuestión. Por tanto, no necesitamos de dualidad alguna, salvo la dualidad, o multiplicidad, de experiencias particulares. El uso de un pronombre personal o de un nombre propio para referirnos a nosotros mismos sugiere que existe algún objeto constante que aquél nombra. Algún objeto que es distinto del cuerpo, puesto que las expresiones «yo» y «mi cuerpo» no son intercambiables. Más bien se trata de que mi cuerpo se representa gramaticalmente como si fuera una de mis posesiones. Pero la gramática no siempre es una guía segura para los hechos. Efectivamente, el uso del pronombre personal o del nombre propio sólo nos obliga a lo que es estrictamente necesario para el establecimiento de la propia autoidentidad. Y por ello hemos visto que la aparición de experiencias que guardan una relación adecuada con nuestro cuerpo, y unas con otras, puede considerarse suficiente.

Si esto es correcto, he mostrado que no es necesario postular sustancias mentales para explicar la autoconciencia. No he mostrado que ellas no existan. Pero si preguntamos ahora qué otros fundamentos podría haber para creer que existen, encontramos que no hay ninguno. Y no sólo esto, sino que resulta simplemente que el papel que se supone desempeñan esas sustancias no ha sido escrito para ellas. ¿De qué forma exacta se relacionan esas sustancias con las experiencias que supuestamente poseen o con los cuerpos que supuestamente ocupan? ¿Qué criterios existen para establecer su identidad? ¿Constituiría alguna diferencia apreciable para mí que mantuviera mis recuerdos y mi continuidad física, pero despertara cada mañana con un alma diferente? ¿Cómo sé que esto no sucede realmente? Sin respuesta a tales preguntas, nos quedamos sin ningún concepto que evaluar. Como estableció William James, «los espiritualistas no deducen ninguna propiedad de la vida mental a partir de propiedades del alma conocidas de otra forma. Simplemente encuentran en la vida mental diversas características y las colocan en el alma diciendo: '¡Mira! He ahí la fuente de la cual fluyen'» [14]. Pero una entidad que ni es observable, ni desempeña ninguna función explicativa, no puede interesarnos en absoluto.

[14] *Ibid.*, p. 397.

C. Los caprichos de la identidad personal

Si rechazamos la idea de que existen sustancias mentales, ¿nos vemos obligados entonces a negar la capacidad de las personas para existir separadamente de sus cuerpos? La creencia de que los seres humanos sobreviven a su muerte corpórea ha sido ampliamente sostenida y mientras que muchos de los que la sostienen, sostienen también que en algún momento sus cuerpos serán restituidos a sus almas, otros creen que continuarán existiendo en un cuerpo distinto, y otros, que gozarán de una existencia incorpórea. El problema que quiero considerar ahora no es tanto el de si existe alguna buena razón para mantener alguna de esas creencias, cuanto el de si las situaciones que haría falta que verificaran tales creencias resultan lógicamente posibles.

En este caso, el principal problema es el de la importancia relativa, en cuanto a la determinación de la identidad personal, del criterio de memoria y del criterio de la continuidad personal. Sobre ello señalé anteriormente que normalmente estos criterios se tienen en cuenta de forma conjunta, pero era al menos concebible pensar que divergían radicalmente, y añadía que, por tanto, debía haber circunstancias en las que sería razonable dar preferencia al criterio de memoria. La idea de que podrían darse tales circunstancias resultaría más aceptable si consideramos primero el caso intermedio en el cual hay todavía alguna continuidad física. Supongamos que la ciencia médica ha avanzado hasta un punto en el que resulta posible trasplantar no sólo corazones, sino cerebros. Puede haber argumentos físicos para creer que esto nunca sería factible, pero con seguridad la hipótesis no es lógicamente contradictoria. Si se llevara a cabo tal acción, ¿acaso no tendríamos un poderoso motivo para decir que la persona cuyo cerebro se ha transferido a un cuerpo diferente continúa existiendo en ese cuerpo? Suponiendo que nuestros cuerpos dependen causalmente del cerebro, a la persona en cuyo cuerpo estaba localizado ahora el cerebro seguramente le parecería que era la misma persona que aquella de cuyo cuerpo había sido extraído el cerebro, y si, igual que se identifica a sí mismo con esa persona, mostrara —como es de esperar— el mismo carácter, entonces aceptaríamos muy razonablemente su pretensión. Pero, por otra parte, también tendríamos un motivo para negarla, puesto que debe suponerse que una de las dos personas en cuestión ha muerto, y resulta más natural decir que el que ha muerto es el donante del cerebro, en vez de decir que ha sido el receptor. Este motivo sería mayor si existiera una disparidad significativa entre las dos personas antes de la operación: si, por ejemplo, el receptor del cerebro fuera una joven, y su donante un hombre ya mayor. En ese caso preferiríamos decir que la muchacha ha here-

dado la personalidad del anciano, en vez de decir que éste continúa existiendo bajo la forma de una chica. Resulta dudoso que ella fuera capaz de verlo de esta forma, pero supongo que podría hacerlo si las presiones sociales fueran lo suficientemente fuertes.

Ahora que nos hemos embarcado en la ciencia ficción, imaginemos un caso más complicado. Hay razones para creer que cada uno de los hemisferios cerebrales es capaz de sustentar el ejercicio de la memoria. Supongamos entonces que se extrae el cerebro de una persona y que cada uno de sus hemisferios se transfiere a otros dos cuerpos, de los cuales, igual que en el ejemplo anterior, se han extraído los cerebros. Resultaría que cada una de las personas que ocupaba esos cuerpos creería que es idéntica al donante del cerebro. ¿Podríamos aceptar tales pretensiones? En este caso, la dificultad reside en que esas personas no serían idénticas a sí mismas, de forma que, si aceptáramos sus pretensiones, violaríamos el principio, considerado como necesario, de que las cosas que son idénticas a otra —y a la misma— cosa son idénticas entre sí. Si tales operaciones se hacen frecuentes, quizá sucedería que modificaríamos nuestra concepción de la identidad personal, de manera que, igual que los gusanos, las personas podrían ser divididas en partes distintas, cada una de las cuales funcionaría como una réplica del original. Todavía no sería verdad que cada uno de los receptores de los hemisferios cerebrales fueran idénticos al donante, pero, colectivamente considerados, serían idénticos a él. Por otra parte, también nos resultaría más natural decir que el donante ha dejado de existir, y que otras dos personas han heredado su personalidad.

Si tales ficciones gozan de alguna credibilidad es porque se refieren a la no muy lejana hipótesis de la transferencia de cerebros. Serían algo más que un simple cuento de hadas si supiéramos simplemente que se transfirieran de un cuerpo a otro los recuerdos y el carácter de una persona, sin que existiera para ello ninguna explicación física. Aunque parecería que esto también es lógicamente posible y, lo que es más, surgirían exactamente los mismos problemas acerca de la identidad personal. Realmente, hay quienes argumentan que si, en estos ejemplos, tenemos la opción de decir que la misma persona ocupa sucesivamente cuerpos distintos, ello sucede solamente porque los cuerpos no son totalmente distintos: la transferencia del cerebro asegura al menos alguna continuidad física. Sin embargo, resulta difícil darse cuenta de por qué es necesario pensar que esto es esencial. La persona que reclama que es idéntica al anterior propietario del cerebro, no lo hace sobre la base de que este cerebro le ha sido transferido, o más bien, como él diría, que éste ha seguido siendo de su propiedad: lo hace a causa de sus recuerdos. De hecho, puede que ni

siquiera sepa a qué operación se lo ha sometido. Después de un largo período de sueño, despierta para descubrir que ocupa un cuerpo distinto. Tampoco estamos obligados ahora a relatar la historia precisamente de esta forma, en vez de decir, por ejemplo, que una persona ha heredado misteriosamente los recuerdos de otra. Pero de nuevo parecería que ésta es una elección legítima, especialmente si la persona a la que permitimos sobrevivir tampoco guarda recuerdos de una existencia diferente, y su cuerpo anterior ya no está vivo.

Puede haber quien se incline a protestar diciendo que éste no puede ser simplemente un asunto de elección. O bien la persona en cuestión ha sobrevivido realmente en otro cuerpo, o bien ha habido una transferencia de recuerdos de una persona a la otra. No podemos descubrir cuál es la respuesta correcta, pero, efectivamente, una de ellas debe ser verdadera y la otra falsa. Pero hablar de esta forma supone dejar de lado la importante cuestión de que habría circunstancias en las que nuestros criterios habituales de identidad no proporcionarían una respuesta inequívoca, y hasta que hayamos decidido qué reglas hay que seguir en tales casos, no existirá ninguna base para un juicio verdadero o falso de identidad. Decir que debe ser verdadero o falso que la misma sustancia mental sobrevive en otro cuerpo supone mostrar de nuevo la vacuidad de este concepto. Puesto que ¿cómo podría determinarse éste salvo quizás mediante el uso de los criterios que nuestros ejemplos ponen en cuestión?

Al admitir la posibilidad de que el criterio de memoria pueda en ciertas circunstancias anular el criterio de la continuidad corporal, yo no he extraído hasta ahora la consecuencia de que operara sobre la suya propia. Las personas a las que se han atribuido esos cambios no habituales siguen identificándose en cualquier instante dado mediante sus cuerpos. La única regla que se ha vulnerado es la que exige que una persona ocupe uno y el mismo cuerpo durante todo el período de su existencia. Aún tenemos que considerar la sugerencia de que pueda haber personas que han existido, o que han continuado de alguna forma existiendo sin ocupar ningún cuerpo en absoluto.

A primera vista, podría parecer que no hay ninguna duda de que tal situación resulta lógicamente posible, aunque sea improbable que haya tenido lugar efectivamente en alguna ocasión. Podemos imaginarnos a nosotros mismos despertándonos para encontrarnos privados de toda sensación corporal o de toda percepción de nuestro propio cuerpo. Podemos imaginarnos como si vagáramos por el mundo como fantasmas, intangibles para los demás, visibles sólo ocasionalmente y, pasado un tiempo, absolutamente invisibles, como espectadores de un mundo en el que no participamos. Naturalmente, tales fantasías se aprovechan del sentido real de nuestra propia identidad, un sentido

que, como hemos visto, se establece mediante una identificación con nuestro cuerpo. Resulta mucho menos fácil imaginarnos que tenemos tales experiencias antes de que lleguemos a ocupar un cuerpo, o que pasamos toda nuestra existencia en un estado incorpóreo. Si todavía no es lógicamente necesario que las personas tengan un cuerpo, estas otras variaciones también tienen que ser posibles. Podría argüirse que el hecho de llegar a existir en posesión de un cuerpo es algo que resulta esencial para el concepto de persona, de forma que lo más que tendría sentido sería la noción de supervivencia bajo la forma de lo que podría llamarse una personalidad secundaria. Pero si la existencia de espíritus incorpóreos fuera concebible, el hecho de que no fuera adecuado llamarlos personas quizá no tendría gran importancia.

¿Es concebible algo de este tipo? En verdad, existe la dificultad de que si en la conciencia de esos espíritus hubiera vacíos temporales, las apariciones de experiencias mnemónicas no bastarían para rellenarlos, ya que esos recuerdos ostensibles volverían a ser completamente engañosos o harían referencia a experiencias anteriores que de hecho hayan pertenecido a una serie diferente. Sin embargo, podría obviarse esta dificultad suponiendo que las experiencias que habían conservado los diferentes espíritus eran sensiblemente continuas. Una objeción más radical es que la noción de una serie de experiencias, que existen como por cuenta propia, no resulta inteligible.

No es fácil evaluar esta objeción, teniendo en cuenta que descansa meramente sobre una apelación a la intuición. Ya que, sobre una cuestión de este tipo, una apelación a la intuición puede perfectamente proporcionar respuestas diferentes según las diferentes preconcepciones de aquellos a los cuales se dirige. Sin embargo, existe un argumento que la apoya en cierta medida. Nuestros juicios acerca de lo que puede existir se hacen a la luz de una teoría en la cual los objetos están ordenados en un único sistema espacio-temporal. Esta teoría puede ser lo suficientemente flexible como para permitir que existan objetos que no están situados en el espacio, aunque al menos deben estar situados en el tiempo. Pero ahora la forma en que ordenamos cosas en un orden temporal objetivo es, en primer lugar, asignando posiciones temporales a los acontecimientos físicos, en un primer momento mediante correlación de secuencias de perceptos que se obtienen desde distintos puntos de vista y aplicando, después, leyes científicas como las que se refieren a la velocidad de la luz y del sonido. Cualesquiera otras incidencias, que no sean consideradas como físicas, se fechan entonces en función de sus relaciones temporales con esos acontecimientos físicos. Además, puesto que la teoría es neutral respecto de distintos observadores, se requiere que la existencia de esas relaciones sea comprobable con generalidad. De ello se sigue que no

puede admitirse en el sistema ninguna serie de experiencias a no ser que por lo menos alguno de sus elementos se manifieste físicamente.

Si este argumento es consistente, pone límites a la libertad de nuestra imaginación para poblar el universo con espíritus, aunque no creo que la elimine completamente. Para obtener este resultado, tendríamos que considerar como una verdad necesaria que sólo las experiencias que están asociadas normalmente con los cuerpos pueden tener manifestaciones físicas, y mientras creo que es esto lo que sucede efectivamente, no puedo ver que sea lógicamente necesario. Por tanto, me inclino a concluir que las objeciones a la idea de que existen flujos incorpóreos de conciencia son al final científicas más que puramente lógicas. De hecho, tiene que encontrarse alguna explicación para los fenómenos que han sido comprobados por la *Society for Psychical Research* (Sociedad de investigaciones psíquicas), pero me parece que influye poderosamente la evidencia de la dependencia causal de todas nuestras experiencias respecto de la condición de nuestros cuerpos.

D. El fisicalismo

Algunos filósofos repararían muy poco en las especulaciones de las que nos hemos ocupado. Dichos filósofos son los materialistas o, como se los ha llamado frecuentemente, fisicalistas, que niegan la existencia de acontecimientos mentales como opuestos a los físicos. Naturalmente, no niegan que la gente piense, sienta, actúe y perciba cosas mediante sus sentidos, pero creen que todos esos procesos pueden describirse en términos puramente físicos.

La versión más fuerte de esta teoría es aquella en la que se mantiene que las proposiciones que comúnmente se construirían como si se refirieran a procesos y estados mentales, equivalen lógicamente a proposiciones que se refieren solamente al comportamiento manifiesto de las personas. En época reciente, esta posición ha sido adoptada por Rudolf Carnap [15] y, bajo una forma menos consistente, por Gilbert Ryle [16] y, al menos en el caso de Carnap, fue el resultado de una teoría verificacionista del significado. Puesto que la única forma en la que podemos comprobar la verdad de las proposiciones en las que atribuimos experiencias a otras personas es mediante la observación del modo que esas personas tienen de comportarse —en un senti-

[15] Ver Rudolf Carnap, *The Unity of Science* (La unidad de la ciencia).

[16] Ver G. Ryle, *The Concept of Mind*, y mi ensayo «An Honest Ghost» (Un espíritu honesto), en *Ryle. A Collection of Critical Essays* (Ryle. Colectánea de ensayos críticos). Editado por Oscar P. Wood y George Pitcher.

do del término «comportamiento» que incluye tanto su conducta [*demeanour*] física y sus respuestas verbales, como otros tipos de actos— se extrae la consecuencia de que esto es a lo único que pueden considerarse legítimamente referidas dichas proposiciones. En verdad, la misma consideración no se aplica a las proposiciones en las que nos atribuimos experiencias, puesto que en este caso no estamos restringidos a nuestro propio comportamiento manifiesto; podemos comprobar esas proposiciones teniendo o dejando de tener realmente las experiencias relevantes. Por tanto, es tentador hacer lo que hice en mi libro *Language, Truth and Logic,* que fue combinar un análisis mentalista de las proposiciones en las que nos atribuimos experiencias, con un análisis conductal de las proposiciones en las que atribuimos experiencias a otras personas. Sin embargo, debemos resistir esta tentación, ya que el resultado es autocontradictorio. La contradicción surge porque se supone que el análisis mentalista viene bien no sólo para mí, cuando hablo acerca de mí mismo, sino también para todo aquel que se refiera a sus propias experiencias. Pero si el único sentido que puedo atribuir a la afirmación de que otra persona cualquiera tiene experiencias es el de que se comporta, o está dispuesto a comportarse de tal o cual manera, entonces, no puedo admitir coherentemente que él quiera decir algo diferente de esto cuando se atribuye experiencias a sí mismo. Sólo puede evitar la contradicción alguien que esté dispuesto a creer que es la única persona del mundo de quien tiene sentido decir que tiene experiencias, en un sentido que no se agota mediante referencias a su comportamiento, y por tanto sólo cuando él lo dice. Si no estamos dispuestos a adoptar esta ridícula posición, y si todavía nos adherimos a la opinión de que las proposiciones en las que atribuimos experiencias a otros sólo están abiertas a un análisis conductal, nos veremos llevados entonces a extender este análisis a las proposiciones en las que nos atribuimos experiencias a nosotros mismos.

No albergo ninguna duda acerca de la falsedad de esta opinión, aunque sólo sea por la razón que ofrecieron Ogden y Richards en su libro *The Meaning of Meaning* (El significado del significado), de que nos obliga a fingirnos insensibles [17]. Pero, como sucede muy frecuentemente con falsedades filosóficas, ésta ha dado algún fruto utilizable. En especial, ha servido para atraer la atención hacia el hecho de que muchos términos de los que se podría haber pensado que tienen un significado puramente mentalista, acarreen también referencias al comportamiento manifiesto. Esto es verdadero de forma más obvia respecto de los términos que se refieren a las emociones, pero también

[17] C. K. Ogden y I. A. Richards, *The Meaning of Meaning,* p. 23.

puede aplicarse a la atribución de motivos y creencias. La acción y el pensamiento inteligentes no requieren necesariamente, como hemos visto que Ryle sostenía con razón [18], que tengan lugar procesos internos. No obstante, esos procesos internos a veces tienen lugar. La gente tiene pensamientos que se guarda para sí misma, y decir que está teniendo tales pensamientos no equivale exactamente a decir que está dispuesta a hablar o actuar de tal o cual forma. Tampoco es siquiera plausible identificar el tener sensaciones o perceptos con cualquier forma de acción manifiesta. Puede que estemos dispuestos a informar de su aparición, pero esto no se sigue lógicamente del hecho de que tengan lugar, y tampoco lo entraña, puesto que los informes pueden resultar falsos. Sin duda, si escribimos la biografía de un hombre, tendremos más interés en lo que ha dicho y hecho manifiestamente que en sus sensaciones y pensamientos privados, pero esto no equivale a afirmar que los primeros no existan.

Se ha hecho un intento de salvar esta teoría, al menos respecto a uno de sus puntos más débiles —el tratamiento de las sensaciones— haciendo lo que puede llamarse una estipulación abierta de la existencia de procesos internos. Así, el profesor Smart ha sugerido que «Cuando una persona dice 'Veo una imagen secundaria de una naranja amarillenta' está diciendo algo del siguiente tipo: *'Está sucediendo algo que es como lo que sucede cuando* tengo los ojos abiertos, estoy despierto, y tengo delante de mí una naranja muy iluminada, esto es, como lo que pasa cuando veo realmente una naranja'» [19]. Lo importante de esta fórmula no-restrictiva es que deja abierto el camino para el descubrimiento empírico de que lo que sucede de hecho en esas circunstancias es algún proceso cerebral.

Como ella establece, la interpretación sugerida de la pretensión de ver una imagen secundaria es absurdamente inadecuada, puesto que probablemente en el que pretende eso, sin hablar de casos ajenos, han de suceder internamente toda clase de cosas. Sin duda, si se advirtiera algún inconveniente, la fórmula podría hacerse un poco más precisa, pero cualquier intento bien intencionado de disminuir su vaguedad probablemente frustraría su objetivo. Por ejemplo, si hubiéramos de considerar lo que podría parecer el paso obvio de requerir que lo que estaba sucediendo dentro del hombre habría de ser causalmente responsable de su visión de una imagen secundaria, tendríamos que hacer una referencia a la experiencia del hombre, que es precisamente lo que Smart quiere evitar. Y aun siendo como es, no lo evita

---

[18] Ver más atrás, p. 71.

[19] «Sensations and Brain-Processes» (Sensaciones y procesos cerebrales), de J. C. C. Smart, *Philosophical Review*, LXVIII.

realmente, pues ¿qué es lo que vincula la visión que un hombre tiene de la imagen secundaria de una naranja-amarillenta con la presencia en las proximidades, en las condiciones antedichas, de una naranja, excepto que en ambos casos aparece un *quale* de naranja en su campo visual? Es verdad que la lista de circunstancias no basta para implicar que el hombre ve realmente la naranja, pero éste es precisamente un defecto adicional del análisis.

La evaluación que Smart hace de lo que significa la oración «Esto es rojo» muestra los apuros en los que se ve metido en su empeño de evitar referirse a cosas tales como perceptos. El dice que esa oración significa «aproximadamente algo así como 'Un percipiente normal no identificaría con facilidad una masa informe de pétalos de geranio, aunque, no obstante, identificaría una masa informe de hojas de lechuga'». De lo que se trata es de que la visión de colores consiste en la discriminación entre objetos físicos. Pero aparte del hecho de que existe un buen número de razones por las cuales podríamos identificar un objeto, puede decirse simplemente que este análisis pone el carro delante del caballo. Los pétalos de geranio y las hojas de lechuga no se nos presentan como colecciones de átomos carentes de color. Se diferencian mediante sus cualidades perceptibles, incluyendo su color. Yo no juzgo que mi bufanda sea roja porque la asocie con pétalos de geranio en vez de asociarla con hojas de lechuga. La asocio con pétalos de geranio en vez de hacerlo con hojas de lechuga porque las hojas de lechuga me parecen verdes, en tanto que los pétalos de geranio y la bufanda me parecen rojos. Sugerir que se dé ese rodeo resulta meramente falso.

Una teoría más prudente, que recientemente ha tomado forma, es aquella que no intenta dar razón de la aparición de experiencias, ni defender que nuestras descripciones de ellas equivalen lógicamente a las descripciones de acontecimientos físicos, sino que pretende además que pueden identificarse factualmente con estados del sistema nervioso central [20]. Según esta opinión, tener tal o cual experiencia *es*, para nuestro cerebro, estar en tal o cual estado, igual que el relámpago *es* una descarga eléctrica, o la temperatura *es* la energía cinética media de las moléculas. La identidad no es una equivalencia de conceptos, que podría descubrirse *a priori*, sino algo que está establecido sobre la base de la investigación empírica. La objeción obvia de que las experiencias y los procesos cerebrales tienen clases completamente diferentes de propiedades se resuelve mediante la respuesta de que lo que se identifica con el proceso cerebral no es la expe-

[20] En descargo de Smart, debe decirse que él también mantiene esta conclusión.

riencia como tal, sino el hecho de tenerla. Un pensamiento no está localizado espacialmente, al menos en el sentido directo que yo supongo, pero esto no imposibilita la identificación del pensar en un pensamiento con un proceso que tenga propiedades espaciales. Una imagen secundaria no está localizada en el cerebro, pero esto no impide la visión de ella como un proceso que tiene lugar allí. Si alguien fuera a inspeccionar mi cerebro, no llegaría a tener de ese modo mis pensamientos o mis perceptos, pero podría decirse que presenciaría así aquellos acontecimientos que consisten en el hecho de que tengo pensamientos o perceptos.

Esta teoría depende de la hipótesis empírica que establece la existencia de una correlación entre las experiencias de una persona y los acontecimientos que tienen lugar en su cerebro. Puede que esta hipótesis no sea aceptable para aquellos que, a fin de favorecer el libre albedrío, quieren negar que las acciones y pensamientos humanos están determinados físicamente, pero veremos después [21] que no se trata en este caso de un problema que pueda ser resuelto, por una u otra vía, sobre fundamentos *a priori*. Nos corresponde descubrir en qué medida somos capaces de subsumir acontecimientos de toda clase bajo leyes causales. De antemano, no tenemos ningún derecho a suponer, ni que todos los acontecimientos deban estar determinados, ni que algunos no puedan estarlo. En este caso, la ciencia de la fisiología no ha alcanzado de hecho el punto en el que pueda decirse que se ha establecido la existencia de una correlación uno a uno del tipo postulado por los teóricos de la identidad. Existe una evidencia muy marcada de la existencia de una dependencia general de los sucesos mentales respecto del funcionamiento del cerebro, pero todavía tiene que mostrarse que la correspondencia es tan exacta que, a partir de la observación del cerebro de una persona, podríamos especificar sus experiencias con todo detalle. Sin embargo, en atención al argumento, supongamos que esto fuera posible.

Hay que señalar que si se supiera que se da esa correspondencia exacta, tendríamos entonces a primera vista un fundamento para afirmar tanto que el cerebro dependía de la mente como que la mente dependía del cerebro. Si se da predominio a los acontecimientos cerebrales, en vez de hacer lo contrario, es porque aquéllos encajan en un sistema explicativo más amplio. Pensamos en el mundo como una totalidad regida por leyes físicas que dan cuenta del funcionamiento de nuestros cerebros, igual que dan cuenta de otros acontecimientos físicos. También pensamos en los acontecimientos mentales como dotados de causas y efectos tanto físicos como mentales. En la medida

[21] Ver más adelante, pp. 250-1.

en que los acontecimientos mentales obedecen a leyes específicas propias, constituyen un rasgo anómalo de la representación global. Sin embargo, puede eliminarse esta anomalía si existe un conjunto de acontecimientos físicos a los que correspondan exactamente los acontecimientos mentales, ya que, entonces, se le pueden asignar los papeles causales que parecen desempeñar los acontecimientos mentales. Un mentalista podría objetar que si los acontecimientos mentales no coincidieran con los acontecimientos físicos, estos acontecimientos físicos no serían suficientes para alcanzar dicho objetivo, pero si de hecho siempre coinciden con ellos, él no sería capaz de hacer el experimento que habría de probar aquello que defiende, y por tanto puede ser tranquilamente ignorado. Entonces, al haberse vuelto causalmente inactivos los acontecimientos mentales, el fisicalista, en su búsqueda incesante de uniformidad, procede a eliminarlos completamente, reduciéndolos a su contrapartida física.

Pero ¿qué hace exactamente para llegar a dar este último paso? A primera vista, el hecho —si es que se trata de un hecho— de que los acontecimientos mentales guarden una perfecta correlación con los acontecimientos cerebrales apunta a su distinción más bien que a su identidad. En verdad, podría argüirse que, si no fueran distintos, ni siquiera tendría sentido hablar de que están correlacionados. Esto supondría, sin embargo, equivocar el carácter de lo que se propone. No sólo debe concederse que las dos series de acontecimientos son lógicamente distintas. También podría concederse que son empíricamente distintas, en la medida en que su existencia puede establecerse independientemente. Obviamente, existen medios para descubrir que alguien está teniendo una experiencia, que no consisten en el examen de su cerebro, igual que para descubrir cuál es la temperatura del cuerpo existen medios que no son la investigación de las propiedades de las moléculas. En ambos casos, el juicio de identidad, si llega a formularse, es el resultado de una teoría. En el caso de acontecimientos físicos y mentales, se sugiere que como un resultado de nuestra aceptación de la hipótesis de que los acontecimientos mentales son causalmente parasitarios de los procesos cerebrales, llegaremos a pensar en ellos como idénticos. La posesión por parte de una persona de tal o cual experiencia y la existencia de los correspondientes procesos cerebrales ya no serán consideradas como acontecimientos separados.

Pero si se sostiene esta tesis, o bien no resulta interesante, o bien no resulta muy plausible. No resulta interesante si meramente prevé que, después de un avance científico que todavía no ha tenido lugar, la gente, aunque hable todavía al viejo estilo acerca de sus experiencias, las concebirá como acontecimientos que se describen de manera más inteligible mediante el uso de predicados físicos. Y no resulta

muy plausible si implica que nuestros descendientes se dedicarán a dar cuenta de su comportamiento, y del de otras personas en función de sus razonamientos, sus propósitos y sus sensaciones conscientes, y sólo confían, en lugar de ello, en la noción del ofrecimiento por su parte de tales o cuales respuestas como resultado de la estimulación de su sistema nervioso central. En primer lugar, no es muy seguro que se encontraran normalmente en posición de saber qué estaba pasando en el sistema nervioso central, salvo por una inferencia a partir de las experiencias mediante las que, según su teoría, esos procesos físicos estarían correlacionados. Incluso hay que dudar de si, en el caso de un conflicto aparente, la voz de la propia experiencia no seguiría llevándonos a aceptar la opinión más fuerte. Me parece difícil imaginar a alguien que, creyendo sentir un gran dolor, decidiese que estaba equivocado al informarle de que su cerebro no se halla en el estado prescrito por la teoría. Se le podría convencer de que se equivocaba al usar la palabra «dolor» en esas circunstancias, ya que ésta habría dejado de representar una sensación única, pero él todavía seguiría siendo la persona más autorizada para decir qué era lo que sentía.

E. Nuestro conocimiento de las otras mentes

En verdad, lo que proporciona aquello que bien puede constituir la solución al reiterado problema de nuestro conocimiento de las otras mentes, es el hecho de que hacemos un uso extensivo de explicaciones psicológicas. Dicho problema ha proporcionado a los escépticos un buen terreno de caza, ya que los dos polos de su dilema característico presentan una sólida apariencia. Por un lado, como hemos visto, la relación entre proposiciones que adscriben experiencias a otra persona y proposiciones que describen su comportamiento manifiesto no constituye, en general, una relación de equivalencia lógica. Por otro lado, el argumento de que, ya que sé que tales o cuales experiencias aparecen simultáneamente a mi propio comportamiento, por tanto estoy autorizado a inferir con un alto grado de probabilidad que un comportamiento semejante por parte de otras personas se ve acompañado de experiencias semejantes a las mías, no parece ser suficientemente fuerte como para conseguir ese objetivo. No sólo podemos dudar de que sea adecuado generalizar así, a partir de un caso único, sino que incluso puede cuestionarse si resulta completamente legítimo un argumento inductivo cuya conclusión posiblemente no pudiera ser verificada, al menos por la persona que confía en él.

La aceptación del fisicalismo haría desaparecer prácticamente el problema al identificar las experiencias con los acontecimientos cerebrales, que son públicamente observables. La dificultad reside, sin embargo, en que esta identificación es el resultado de lo que se supone una correlación perfecta. Por tanto, requiere que exista una muy buena evidencia de que esa correlación se da en todos los casos. Pero faltará esa experiencia si no tenemos ninguna buena razón para creer que cualquier otra persona que no sea uno mismo tiene experiencias. Suponer que dicha experiencia podría consistir meramente en la observación de los cerebros de otras personas equivaldría simplemente a asumir la hipótesis cuyo establecimiento corresponde al fisicalista.

Se ha hecho un intento de escapar a los extremos del dilema del escéptico manteniendo que la relación entre las experiencias y los comportamientos mediante los cuales se cree que aquéllas se manifiestan es una relación cuasi lógica. Se argumenta que aprendemos a usar palabras tales como «dolor» en situaciones en las cuales alguna persona, yo u otro, se está comportando de una forma reconocida generalmente como expresión de dolor. Aprendemos a usar la palabra «pensamiento» en relación con los actos verbales o de escritura, de los que se dice que constituyen la expresión de aquél. Y en relación con el repertorio de gestos, las cejas fruncidas, el aspecto abstraído, que a veces precede a estos actos, aprendemos a adscribirnos motivos e intenciones a nosotros mismos y a otras personas cuando observamos que estamos actuando de tal o cual forma específica. Se sostiene que de ello se sigue que las experiencias internas y sus manifestaciones externas no están correlacionadas contingentemente. El comportamiento es un criterio para la existencia de la experiencia. En casos particulares puede no darse la relación. Podemos ser engañados por algún fraude. Podemos estar equivocados en nuestro diagnóstico. Pero suponer que dicha relación no se mantuvo en general no sería meramente cometer un error fáctico, sino un error conceptual.

Este argumento ha convencido a muy buenos filósofos, pero, como antes dije [22], no lo encuentro del todo convincente. No veo ninguna razón por la cual el significado de las palabras hubiera de estar indisolublemente vinculado a los contextos en los cuales se aprendieron originalmente. El uso que hace un niño del tiempo verbal de pasado está vinculado originalmente al ejercicio de su memoria. El niño habla de un acontecimiento como pasado sólo cuando le parece que lo recuerda. Ello no impide que sea capaz de trazar en seguida una

[22] Ver más atrás, p. 67.

distinción lógica entre acontecimientos pasados en general y la pequeña fracción de ellos que recuerda. Y una vez que ha hecho tal distinción, puede llegar a comprender que incluso cuando recuerda un acontecimiento, el hecho de que lo recuerde no es una condición necesaria para que sea pasado. De la misma manera, podría ser cierto que yo no hubiera aprendido el uso de la palabra «dolor» en la forma en que lo he hecho si no me hubiera comportado, en las ocasiones en las que estaba sintiendo dolor, de una forma que otros consideraron que era precisamente una expresión de dolor. No obstante, ello no me impide de ninguna manera adoptar ahora la palabra para referirme, en mi caso, no a mi comportamiento, sino solamente a las sensaciones mediante las cuales se causa el comportamiento, y no veo ninguna razón por la cual yo no podría ser capaz de hacer la misma distinción cuando atribuyo dolor a otros. Naturalmente, me quedaría confuso si alguien pretendiera habitualmente que tenía un fuerte dolor, y no exhibiera ninguno de los síntomas que se piensa que el dolor produce. Yo podría juzgar que él estaba utilizando incorrectamente la palabra «dolor», pero ciertamente no es éste el único camino que puedo seguir. También podría juzgar, quizás con razón, que la hipótesis aceptada acerca de los efectos del dolor se había topado con un contraejemplo.

Creo ahora que la única respuesta correcta a este problema es la que ha ofrecido recientemente el profesor Putnam en un ensayo titulado «Other Minds» (Otras mentes) [23]. El arguye que «nuestra aceptación de la proposición que establece que otros tienen estados mentales es, y a la vez no es, análoga a la aceptación de las teorías empíricas ordinarias sobre la base de una inducción explicativa» [24]. El principal punto de distinción reside en que la teoría de que otras personas creen de sí mismas que tienen estados mentales es una teoría que no tiene ningún competidor serio. En este aspecto es lo mismo que la teoría que establece la existencia de objetos físicos. Lo que establecemos inductivamente, sobre la base del conocimiento que tenemos de nuestros estados mentales y de nuestra observación del comportamiento de los demás, es un conjunto de hipótesis especiales acerca de sus estados mentales. Las alternativas a tales hipótesis son otras hipótesis que dan cuenta del mismo comportamiento en función de estados mentales distintos, en vez de ser hipótesis que niegan completamente a los demás cualquier vida mental. Así, la semejanza de nuestra teoría acerca de las otras mentes con las teorías

[23] Hilary Putnam, «Other Minds», *Logic and Art* (Lógica y arte). Ensayos en honor de Nelson Goodman.
[24] *Ibid.*, p. 82.

empíricas ordinarias consiste en el hecho de que no parece que las hipótesis especiales que la presuponen expliquen el comportamiento humano. Los defensores del argumento tradicional de la analogía estaban en lo cierto sólo en la medida en que parte de lo que hace que esas hipótesis sean aceptables es que las conexiones que ellos postulan proceden de nuestra propia experiencia. Se equivocaban, sin embargo, al tratar la atribución de mentes a los demás como si se tratara de algo semejante a la atribución de algún rasgo especial que podríamos observar en nosotros mismos pero que no observamos en ellos. Así, podríamos imaginar que existe un sólido tabú en contra de la posibilidad de que nos veamos unos a otros cuando estamos desnudos. En ese caso el que yo supiera que tenía una marca de nacimiento oculta no me autorizaría a inferir con ningún grado de certidumbre que lo mismo era verdadero de otra persona cualquiera. En consecuencia, si el razonamiento inductivo que me lleva a atribuir conciencia a los demás fuera de este orden, constituiría en verdad un fundamento demasiado débil para erigir sólidamente una creencia sobre él. Pero estos casos no son paralelos. Mi atribución de conciencia a los demás no está sujeta precisamente a mi aceptación, sobre la fuerza de una analogía dudosa, de la generalización de que dos series diferentes de acontecimientos, una mental y física la otra, habitualmente se presentan a la vez. Ello es una consecuencia más bien de mi aceptación de un cuerpo teórico completo que me capacita para dar cuenta del comportamiento de los demás atribuyéndoles propósitos, emociones, sensaciones y pensamientos conscientes. Mi capacidad para considerar este cuerpo de teoría depende de que haya aprendido, a partir de mis propias experiencias, cómo son esos estados mentales, pero mi justificación para aceptarla es que se ha descubierto que posee, en palabras de Putnam, «una potencia explicativa auténtica» [25].

Naturalmente, nada de esto deja sin audiencia al escéptico. Si es capaz de convencerse de que ha sido lanzado a un mundo en el cual sólo él es consciente, no hay manera de poder refutarlo. Ni siquiera estará en desventaja a la hora de dar cuenta de las apariencias, ya que puede creer que cada cosa es y seguirá siendo como si los demás tuvieran mentes, aunque en realidad no las tengan. Todo lo que puedo decir es que no creo que me resulte ni necesario ni útil adoptar esta teoría, y que, si algún otro la adopta para sí, la posesión que tengo de mis propias experiencias me capacita para saber que es falsa.

Existe aquí un paralelismo con el problema de nuestro conocimiento del pasado, en donde, ciertamente, la posición del escéptico

[25] *Ibid.*, p. 83.

es incluso más fuerte, puesto que nadie tiene acceso actual a un acontecimiento pasado. Es verdad que algunos filósofos han hablado de la memoria como si ésta nos ofreciera directamente una familiaridad con el pasado, pero a lo más que llegan es a una declaración de que confían en sus recuerdos. Permanece el hecho de que una aparición de una experiencia mnemónica siempre es coherente lógicamente con la inexistencia del acontecimiento anterior, del cual se propone ofrecer un recuerdo. Como Russell establece, «No hay ninguna imposibilidad lógica en la hipótesis de que el mundo cobró existencia hace cinco minutos, exactamente tal y como era entonces, con una población que 'recordaba' un pasado completamente irreal» [26]. Yo no espero que nadie defienda seriamente esta teoría, pero se ha sostenido una teoría no muy diferente de ella. El crítico Edmund Gosse relató en su libro *Father and Son* (Padre e hijo) que su padre, miembro de la secta de los hermanos de Plymouth, sostuvo firmemente los cálculos del arzobispo Ussher, sobre la base de las pruebas bíblicas, de que el mundo había sido creado el año 4004 a. C. Ante las abundantes pruebas científicas que sugerían una fecha considerablemente anterior, él razonaba diciendo que Dios ha dotado al mundo con apariencias engañosas de una antigüedad mucho mayor para comprobar la fe de los hombres. Una vez más nos encontramos con una posición que no puede refutarse. La hipótesis de que todo es, y seguirá siendo, como si el mundo hubiera existido desde hace muchos millones de años, encajará en los hechos de que disponemos, así como lo hará la hipótesis de que el mundo existe realmente desde hace muchos millones de años. Si la mayoría de nosotros prefiere la hipótesis realista es porque, además de facilitar sus materiales a la otra hipótesis, es más sencilla.

[26] Bertrand Russell. *The Analysis of Mind*, p. 159.

Capítulo 7
LOS HECHOS Y LAS EXPLICACIONES

A. El problema de la inducción

La explicación del mundo que hemos ofrecido hasta ahora se funda sobre lo que he considerado que constituyen los elementos primitivos de nuestra experiencia, pero también es el producto de una teoría. Hemos introducido los objetos físicos mediante lo que es, al menos parcialmente, un método de postulación. Hemos defendido la atribución de conciencia a personas distintas a nosotros mismos sobre la base de que tal existencia viene implicada por las explicaciones, más satisfactorias, que podemos dar de su conducta. Hemos demostrado que la consideración realista del pasado, que todos nosotros adoptamos de forma natural no es demostrablemente verdadera, sino aceptable como una hipótesis más simple que otra que nos hace a todos víctimas de un gran engaño. Hemos dejado al escéptico en esta ciudadela, núcleo de resistencia que los atacantes son incapaces de reducir, aunque se pueden permitir el ignorarla. Nos mantenemos firmes en nuestras teorías porque descubrimos que funcionan, aunque no satisfagan los niveles de prueba de los escépticos.

Hay, indudablemente, una circularidad en nuestro procedimiento. Las teorías especiales que mantenemos acerca de la conducta de los objetos físicos presupone la validez de los principios generales que entran en nuestra concepción de aquellos objetos, principios tales como que son accesibles a sentidos diferentes y a observadores diferentes, y que son capaces de existir sin ser percibidos. Pero esos prin-

cipios igualmente se autoconsolidan mediante el éxito de las teorías que los presuponen. En el mismo sentido, tanto nuestra disposición general a atribuir conciencia a los demás como nuestra creencia general en la existencia del pasado, se presuponen y sostienen mediante las hipótesis especiales que aceptamos acerca de las conexiones de los estados mentales de las personas con su comportamiento, o acerca del curso particular que ha seguido la historia. De nuevo, esta circularidad es forzosa. No podemos permanecer en el vacío, y no existe nada exterior a nuestro sistema mediante lo cual éste pueda justificarse. En verdad, existen los hechos mediante los cuales se comprueban nuestras hipótesis, pero aunque en cierto sentido aquéllos tienen autoridad frente a nuestras teorías, en otro sentido, como hemos visto, están condicionados por ellas.

Sin embargo, esto no es todo lo que hay que decir. Aunque se permita la permanencia de la estructura de nuestro sistema, al menos provisionalmente, por falta de una alternativa seria, todavía puede plantearse un problema acerca de las proposiciones que se encajan en él. Hace un momento dije que nos aferramos a nuestras teorías porque encontramos que funcionan. Pero incluso en el supuesto de que estemos autorizados a aceptar un testimonio histórico, al menos cuando representa un amplio acuerdo, lo más que podemos pretender es que se haya descubierto que nuestras teorías funcionaban en el pasado. ¿Qué seguridad nos da esto de que seguirán funcionando en el futuro?

El problema filosófico al que da lugar esta pregunta se conoce técnicamente como el problema de la inducción. Fue claramente planteado por primera vez por David Hume, en su libro *A Treatise of Human Nature*. El supuesto del que parte Hume es el de que sólo podemos tener una razón para creer en la existencia de cualquier realidad que no recordemos u observemos actualmente si sabemos que está conectado al modo de una ley como algo que recordamos o que estamos observando actualmente. Hume elabora este punto en una obra posterior, diciendo que «parece que todos los razonamientos que conciernen a realidades están fundados sobre la relación de causa y efecto» [1]. Sin embargo, hay un fallo en el hecho de que su argumento se aplica a todas las formas de inferencia fáctica, y no meramente a aquellas que apelan a lo que se consideraría ordinariamente como una relación causal. Intenta mostrar entonces que ninguna inferencia de este tipo puede justificarse racionalmente, con la consecuencia de que, una vez que traspasamos los datos inmediatos

[1] David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, sec. VI.

de la percepción y la memoria, no tenemos ninguna buena razón para creer en la verdad de ninguna proposición empírica.

Como suele suceder con los argumentos escépticos, el primer paso consiste en mostrar que la inferencia que se está cuestionando no es deductiva. Hablando, como él lo hace, sólo en función de la relación de causa y efecto, Hume razona que puesto que cada efecto es distinto de su causa, no puede estar lógicamente contenido dentro de ella. Expresándolo de forma más general, de lo que se trata es de que si los dos acontecimientos son distintos, no puede haber ninguna contradicción lógica en la afirmación de la existencia de uno de ellos y la negación del otro.

El segundo paso del argumento consiste en negar que unos acontecimientos puedan conectarse mediante una relación de necesidad que no sea una relación lógica. Otra manera de formularlo sería decir que no existe algo como la necesidad natural. Cuando de dos acontecimientos que no están lógicamente conectados decimos que el uno necesita al otro, estamos ciertamente infiriendo que acontecimientos del tipo en cuestión van invariablemente unidos, pero al ir más allá de esto, y representar la conexión entre ellos como necesaria, en opinión de Hume, podemos no hacer más que dar testimonio de la fuerza que tiene nuestra tendencia a asociarlos.

Si estos dos primeros pasos del argumento son válidos, no existe nada en la naturaleza de dos acontecimientos distintos cualesquiera, considerados en sí mismos, que nos autorice a inferir, a partir de la aparición de uno cualquiera de ellos, la aparición del otro. En consecuencia, continúa el argumento, si existe alguna razón valedera para hacer tal inferencia, ésta sólo puede ser que hemos observado que acontecimientos del tipo en cuestión han estado constantemente unidos en el pasado.

¿Pero es ésta una razón valedera? Del hecho de que todo acontecimiento del tipo A, que se haya observado hasta ahora, haya resultado estar en la relación espacio-temporal R con algún acontecimiento del tipo B, seguramente no se sigue que esto sea verdad de cualesquiera A, o incluso que sea verdad del próximo A que se observe. Al predecir incluso que el siguiente A estará también en la relación R respecto a algún B, estamos sobrepasando los elementos de prueba de los que disponemos. ¿Cómo habría que justificar este paso?

La respuesta de Hume es que sólo puede justificarse si estamos autorizados a adoptar un principio que nos proporcione la seguridad de que lo que ha sido bueno en el pasado seguirá siéndolo en el futuro. Como lo formuló en su *Treatise*, el principio es «que los casos de los que no tenemos ninguna experiencia deben parecerse a

aquellos de los que hemos tenido experiencia, y que el curso de la naturaleza continúa siempre siendo el mismo de manera uniforme» [2].

El problema entonces es qué justificación puede haber para aceptar este principio, y Hume argumenta que no puede haber ninguna. Comienza afirmando que no es una verdad lógica. «Podemos —dice— concebir al menos un cambio en el curso de la naturaleza, lo que prueba suficientemente que tal cambio no es imposible» [3]. Pero aunque el principio no sea cierto, ¿no podría mostrarse que es probable? La respuesta de Hume a esto es que, puesto que los juicios de probabilidad deben fundarse sobre la experiencia pasada, cualquier intento de conferir probabilidad sobre la base de dicho principio constituiría un círculo vicioso. Como él dice, «la probabilidad se apoya sobre la presunción de un parecido entre aquellos objetos de los que hemos tenido una experiencia y aquellos otros de los que no hemos tenido ninguna. Y por tanto es imposible que esta presunción pueda surgir a partir de la probabilidad» [4].

Pero si la justificación de todas nuestras inferencias fácticas depende del supuesto de que «el curso de la naturaleza continúa siendo siempre el mismo de manera uniforme», y si este supuesto no puede justificarse a sí mismo de ninguna manera, entonces se sigue de ello que no tenemos ninguna buena razón para confiar en ninguna de esas inferencias; y ésta es, en verdad, la conclusión a la que llega Hume. El admitió que no era capaz de adherir a esta posición escéptica al margen de su estudio. Como el resto de nosotros, se permitió que lo guiaran en la conducta práctica de la vida, las que él llamó sus creencias naturales, pero no pretendió que este comportamiento fuera racional. Realmente, incluso hablar de las creencias según las cuales actuó como si se tratara de creencias naturales, con la consecuencia de que eran compartidas por la generalidad de la gente durante cierto período de tiempo, era hacer una inferencia que él no podría justificar racionalmente.

B. El sistema primario

No es ésta una conclusión que mucha gente estaría dispuesta a aceptar, pero el argumento causa impresión y darle una respuesta no resulta fácil en absoluto. Examinémoslo, entonces, en detalle. El primer paso, que consiste, como hemos visto, en afirmar que no puede

---

[2] David Hume *A Treatise of Human Nature*, libro I, sec. VI.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*

existir ninguna conexión lógica entre acontecimientos distintos, debe ser admitido, a mi entender, pero es necesario que lo expliquemos cuidadosamente, si es que tenemos que poner en claro la cuestión válida que Hume está planteando. Para empezar, las relaciones lógicas no tienen que establecerse entre acontecimientos como tales, sino sólo entre descripciones de acontecimientos. Por tanto, consideremos la proposición que establece que las descripciones de acontecimientos distintos son lógicamente independientes unas de otras. Para descubrir si esta proposición es verdadera, tenemos que conocer tanto con qué tipo de descripciones estamos tratando como qué es lo que se quiere decir al afirmar que dos acontecimientos son distintos. Hume no dice qué es lo que entiende por distinción en este uso, pero parece que una definición razonable sería que dos acontecimientos son distintos si, y sólo si, no tienen ninguna parte en común. Pero entonces, si aceptamos esta definición, tenemos que admitir que no todas las descripciones de acontecimientos distintos son lógicamente independientes. Por el contrario, se encontrará que la mayor parte de las descripciones que se dan ordinariamente de cualquier acontecimiento particular contiene una referencia implícita a algún otro acontecimiento distinto, con la consecuencia de que aquel primer acontecimiento está, o estaría, bajo condiciones adecuadas, relacionado causalmente con este último. La razón para ello es que nuestras descripciones de acontecimientos muy a menudo los asocian con especies familiares de objetos físicos, que están definidas, al menos parcialmente, en función de sus orígenes o de sus propiedades causales. Así, podría sostenerse que para que algo sea un roble es lógicamente necesario que haya brotado a partir de una bellota; para que algo sea una mesa, que pueda soportar ciertos pesos; para que algo sea una cámara fotográfica, que pueda usarse para hacer fotografías, e igual sucede con cualquier otro ejemplo que se nos ocurra. Esto refleja simplemente el hecho de que tenemos por lo menos tanto interés en la forma en que las cosas llegan a ser y en los usos que podemos darles como en las propiedades perceptibles mediante las que se reconocen de forma inmediata.

Sin embargo, no debemos considerar que estos hechos implican que la causalidad sea una relación lógica, en algún sentido más interesante que el que podemos escoger para referirnos a objetos o acontecimientos en términos que incorporan las propiedades causales que les atribuimos. En la medida en que lo hacemos, salvaguardamos de toda posible refutación proposiciones que establecen conexiones causales, pero la seguridad de la que éstas disfrutan es sólo verbal. Los imanes no pueden dejar de atraer el hierro, porque todo lo que no consiga atraer el hierro no recibirá con propiedad el nombre de imán.

Lo que ha sucedido, aquí como en muchos otros casos, es que nos hemos vuelto tan confiados en una generalización causal que la hemos encasillado en la definición de un término. Sin embargo, esto no equivale a decir que la generalización misma era lógicamente verdadera antes de que fuera tratada de esta forma. Para ver que no lo era, sólo tenemos que forjar un nuevo término que se aplique a todo lo que tenga la apariencia y constitución física de un imán, pero que no incluya como una parte de su definición la propiedad de atraer el hierro, y preguntar entonces si todas las cosas que satisfacen este término tienen también la propiedad de atraer el hierro. Aunque todos ellos tengan esa propiedad, la tendrán desde una perspectiva real, y no desde una perspectiva lógica. La proposición que afirma que al menos uno de ellos carece de tal propiedad no será autocontradictoria. El punto a destacar es que, cuando un término incorpora una propiedad causal como parte de su definición, por lo general la conexión de esta propiedad con las otras propiedades que entran dentro de la definición del término no será lógica, sino puramente fáctica. Y de lo que se ocupa el argumento de Hume es de conexiones de este tipo.

El problema, entonces, de la mayoría de nuestras descripciones habituales de acontecimientos, según el punto de vista de Hume, es que tienen un alcance demasiado amplio. No se ajustan estrictamente a los acontecimientos que describen. Para responder a sus peticiones, tenemos que autolimitarnos a lo que he denominado en algún otro lugar descripciones intrínsecas [5]. La definición de éstas que he ofrecido allí era que una descripción de un sujeto particular S en un momento *t* es intrínseca a S en *t* si, y sólo si, de ella no se sigue nada respecto al estado de S en cualquier otro momento distinto de *t*, o respecto a la existencia de algún objeto S' distinto de S. De esta definición, junto con nuestra definición de distinción, se sigue inmediatamente que todas las descripciones intrínsecas de acontecimientos distintos son lógicamente independientes entre sí.

Esto parece demasiado fácil. Puede hacerse que cualquier oración exprese una proposición verdadera si definimos sus términos de forma tal que la proposición sea deducible a partir de las definiciones. En este punto, el interés se centra en las definiciones mismas. ¿Por qué habríamos de adoptarlas? En el presente caso, el problema real que se discute es si podemos aceptar el supuesto subyacente de que todo lo que necesitamos para dar cuenta de lo que sucede son descripciones intrínsecas. La creencia de que esto debería aceptarse es

[5] Ver mi libro *Probability and Evidence*, p. 6.

el núcleo del atomismo que Russell y otros empiristas modernos han heredado de Hume.

Pienso que esta posición es sostenible, en la medida en que nos ocupamos sólo de lo que, siguiendo a Ramsey, he llamado el sistema primario [6]. Habremos de recordar que éste consiste no en una explicación de los datos primarios de la percepción, sino más bien en la primera teoría que se desarrolló a partir de ellos. Si pensamos que los objetos físicos que introduce esta teoría se pueden reemplazar por las series de acontecimientos que constituyen la historia de cada uno, las proposiciones del sistema primario pueden moldearse entonces de manera que sirvan para establecer que tales o cuales propiedades observables, en tales o cuales momentos determinados, están situadas en tales o cuales lugares determinados. Si, como he sugerido [7], puede considerarse que las partículas atómicas son las partes más pequeñas de los objetos físicos, las proposiciones que afirman la presencia de esas partículas en lugares y momentos determinados serán también incluidas en el sistema. También son admisibles las generalizaciones de esas proposiciones, siempre que se trate de generalizaciones de hecho. Esto significa que pueden hacer referencia indefinidamente a acontecimientos reales, o al menos a lo que se afirma que son acontecimientos reales, pero que no pueden construirse como si hicieran referencia a acontecimientos meramente posibles. El sistema también puede contener expresiones numéricas, aunque, como se señaló anteriormente [8], los números que registran los resultados de mediciones reales siempre serán racionales y finitos. El sistema también puede contener operadores lógicos, como los de la negación, la conjunción y la disyunción, que son conocidos técnicamente como operadores veritativo-funcionales, en el sentido de que la verdad o falsedad de las proposiciones que ellos contribuyen a formar depende completamente de la verdad o falsedad de las proposiciones en las que operan.

Parecería que este sistema satisface el requisito de atomicidad. Del hecho de que algún rasgo observable se ejemplifique en algún lugar y momento determinados no se sigue lógicamente nada acerca de lo que hay que encontrar en cualquier otro lugar y momento. Sin embargo, existe una dificultad acerca de la identificación de estos momentos y lugares. Estos no pueden identificarse atendiendo simplemente a los rasgos que aparecen en ellos, ya que el mismo rasgo puede ejemplificarse repetidamente. En verdad, es prácticamente seguro suponer que pueden distinguirse apariciones diferentes del mismo rasgo

[6] Ver más atrás, p. 46.
[7] Ver más atrás, p. 125.
[8] Ver más atrás, p. 45.

mediante algunas diferencias en sus respectivos entornos, pues, a menos que el mundo se refleje en el espacio, o que su historia se repita exacta e infinitamente, si extendemos suficientemente tales entornos, obligatoriamente tiene que haber alguna diferencia. De manera alternativa, podemos asegurar una identificación anclando la totalidad del sistema en un momento dado a algún rasgo que se identifique demostrativamente. O relacionando cada cosa con uno o más objetos, como las estrellas fijas, o con acontecimientos, como la fundación de la ciudad de Roma, objetos y acontecimientos que presublimente son únicos. El método demostrativo garantiza unicidad, pero tiene la gran desventaja de hacer que todo el sistema sea egocéntrico, ya que cada referencia espacio-temporal está ligada al contexto del hablante. Por tanto, yo prefiero identificar mediante hitos aunque esto tenga como consecuencia que la unicidad de referencia se garantice sólo práctica y no lógicamente.

Cualquiera que sea el método que escojamos, se sacrificará cierto grado de atomicidad. A menos que sea ella misma uno de los puntos de reconocimiento, la identificación de un objeto o de un acontecimiento siempre implicará al menos una referencia implícita a algo distinto de sí mismo. Sin embargo, lo que se sacrifica no es muy importante. Las razones por las que no lo es son, en primer lugar, que las relaciones de objetos o acontecimientos con los hitos mediante los cuales se localizan serán siempre contingentes y, en segundo lugar, que la elección de hitos será en cierta medida una cuestión de conveniencia. En ningún caso dependerá de que exista alguna relación lógica entre sus cualidades y las de los objetos o acontecimientos de los que aquéllas se distinguen. El resultado es que, aunque el proceso de identificación de un elemento del sistema conlleve alguna referencia a otros elementos, no habrá dos elementos de los que pueda decirse que están relacionados necesariamente, y esto es exactamente lo que requiere el argumento de Hume.

Una cuestión más problemática es la de si nuestro sistema primario está equipado para dar cuenta de todo lo que sucede. El mundo que es capaz de describir se aproxima al mundo del sentido común, pero es mucho más austero. Los objetos que hay en él no tienen propiedades disposicionales. Tampoco guardan recíprocamente una relación causal. La razón de ello es que las leyes causales son en parte disposicionales, al cubrir no sólo relaciones reales, sino también relaciones meramente posibles. Dejan establecido que bajo tales o cuales condiciones, que pueden realizarse de hecho o no, tendrían lugar o no invariablemente tales o cuales acontecimientos. Argumentaré que mientras que un enunciado causal determinado siempre evo-

ca alguna generalización, esas generalizaciones no tienen por qué ser equivalentes a leyes: puede que no sean más fuertes que unos enunciados de tendencia. Para nuestros objetivos actuales, sin embargo, el resultado es el mismo, puesto que en los casos en los que el enunciado causal descansa sobre algo que es más débil que una ley, siempre contiene un elemento hipotético: implica que un acontecimiento no tendría lugar a menos que otro acontecimiento hubiera estado en tal o cual relación espacio-temporal con él. Una vez más dejamos atrás los hechos, para adentrarnos en el campo de la posibilidad. No estamos hablando precisamente de lo que sucede o no, sino acerca de lo que habría sucedido o no bajo condiciones que no pueden realizarse. Pero de las posibilidades se ocupa lo que yo he llamado el sistema explicativo secundario. El sistema primario se limita al dominio del hecho real.

Se puede objetar que hacer esto es concebir el hecho demasiado estrictamente. De ordinario, no se traza a este respecto ninguna distinción profunda entre propiedades que aparecen y propiedades disposicionales. Tan real es que un vaso sea frágil como que realmente se rompa. Después de todo, no es como si nuestro sistema primario no fuera, él mismo, el producto de una teoría. Admito que es así, y admito que tanto la decisión de tratar sólo los enunciados categóricos como estrictamente fácticos, como la elección de la línea divisoria entre enunciados categóricos e hipotéticos, es algo arbitrario. Los límites que he establecido para el sistema primario se justificarán sólo si soy capaz de desarrollar un sistema secundario que dé cuenta satisfactoriamente de todo lo que aquellos límites excluyen, y espero hacer ahora esto, al menos respecto al mundo físico.

Hago esta reserva porque existen dificultades especiales en cuanto a los acontecimientos mentales. Estos pueden introducirse dentro del sistema primario mediante los cuerpos con los que se correlacionan, pero sólo pueden aparecer en él de forma muy atenuada. Esto se debe al hecho de que, aparte de los accesorios que sean necesarios para su identificación, no se supone que los elementos de este sistema se refieran a algo fuera de sí mismos, en tanto que se ha considerado plausiblemente que una característica esencial de los estados y procesos mentales es la de referirse a algo fuera de sí mismos. Un pensamiento no es precisamente una presentación visual en el ojo de la mente, o una serie no expresada de sonidos. En la medida en que consta de imágenes, éstas operan como signos. Una emoción no es precisamente una punzada, sino algo que va dirigido hacia un objeto real o imaginario. Se está enfadado con alguien por algo que puede haber ocurrido o no. Se espera algo que puede haberse realizado o

no. Este rasgo común de los estados mentales se conoce técnicamente como su intencionalidad. La cuestión es si es irreductible.

Un punto que está claro es que no puede reducirse simplemente a las propiedades de una serie de apariciones en el sistema primario. Aunque sea posible analizar, digamos, la ambición de un hombre acudiendo a sus pensamientos y a su comportamiento, no sólo tenemos que enfrentarnos con la objeción de que sus pensamientos deben ser significativos y su comportamiento debe ser algo más que un conjunto de movimientos físicos, sino que no bastará una referencia a sus acciones y pensamientos reales. El hecho de que sea ambicioso es algo que él puede decir, pensar o hacer en diversas condiciones. En resumen, como en muchos usos del lenguaje natural, lo que decimos acerca de estados mentales está a caballo entre sistemas diferentes. La forma condicional de hablar se fusiona con la categórica. Sin embargo, resulta posible separarlas y si, en general, nuestra estimación de los enunciados condicionales es satisfactoria, no existe ninguna razón por la que debiera aplicarse a las condicionales que están implicadas en las descripciones de procesos y estados mentales. Un problema mucho más serio es el de encontrar un modo de enfrentarnos con la intencionalidad del pensamiento, que incluye a todo problema de esta especie susceptible de ser presentado por la acción, puesto que lo que hace que una acción sea algo más que un conjunto de movimientos físicos es precisamente la interpretación que le adjudican el agente y las demás personas. El problema surge en la medida en que pensar consiste en usar signos, y la dificultad reside en explicar cómo un signo cualquiera adquiere un significado.

Si no creemos que los signos tienen intrínsecamente un sentido, lo que es una forma de negar toda explicación, y si no sorteamos la dificultad concibiendo los significados como objetos abstractos respecto a los cuales los signos mantienen alguna relación no definida, parecería que nos vemos obligados a aceptar con Peirce que «el significado de un pensamiento es enteramente virtual» [9]. Un pensamiento, igual que lo que Peirce llama un mero sentimiento, está desprovisto de significado. Debe su significado sólo a la interpretación real o posible que recibe de pensamientos subsidiarios. Puede parecer que esta opinión esté apoyada por el hecho de que en las respuestas que una persona da a preguntas subsidiarias se encuentra un criterio para establecer que ha comprendido un signo, pero se tropieza con una objeción muy fuerte. Si el pensamiento que lleva a cabo la interpretación carece a su vez de significado, ¿cómo puede conferir un sig-

[9] C. S. Peirce, *Collected Papers*, V, 289.

nificado al pensamiento que está recibiendo la interpretación? ¿Cómo puede la mera acumulación de signos, ninguno de los cuales está dotado de sentido en sí mismo, conferir un significado a todo el conjunto? Parece que se necesita algo más, y el lugar obvio para buscar ese algo más es la conexión del pensamiento con la acción.

La cuestión estriba entonces en cómo hay que hacer esta conexión. En mi libro *The Origins of Pragmatism* (Los orígenes del Pragmatismo) [10] he bosquejado una teoría según la cual una disposición del que piensa a asentir a una oración dada se considera parte de un patrón de comportamiento real o hipotético que, como una totalidad, constituye su creencia en tal o cual proposición. Se considera entonces que las condiciones de verdad de esta proposición determinan el significado que él atribuye a la oración. Sin embargo, existe la dificultad de que si esta estimación no tiene que ser circular, no puede sostenerse que el comportamiento en cuestión consista en algo más que en el hecho de que la persona haga o esté dispuesta a hacer algunos movimientos físicos. Y tampoco puede mantenerse que su asentimiento a la oración consista en algo más que en su respuesta positiva a un conjunto sin interpretar de ruidos o señales. Y hay que dudar de que esto nos proporcione un material suficiente para un análisis satisfactorio de la creencia.

Puesto que no estoy seguro de que pueda responderse a esta dificultad, y no he sido capaz de idear una teoría que no la suscite, sigo sin estar seguro de que nuestro esquema humiano pueda acoger acontecimientos mentales. Si tenemos que modificarlo para hacer un hueco a su intencionalidad, incurriremos en una pérdida adicional de atomicidad, y nos veremos obligados a permitir que se empañe la distinción entre lo posible y lo real. La descripción de ciertos acontecimientos en el sistema primario contendrá una referencia a objetos intencionales que pueden existir o no. Espero que pueda evitarse esta conclusión, pero puesto que no afecta al primer paso del argumento de Hume para nuestros objetivos actuales podemos permitirnos dejarla abierta. Aunque podamos describir adecuadamente un acontecimiento que consiste en la formación de una intención por parte de alguien sin hacer referencia a la acción que intenta, de todos modos la intención puede frustrarse. Su existencia no implica que la acción vaya a tener lugar. Aunque podamos describir adecuadamente un deseo sin hacer referencia a su objeto, su existencia no conlleva la existencia del objeto correspondiente. No es lógicamente necesario que haya de realizarse el deseo. Por tanto, podemos mantener el principio de que no existe ninguna conexión lógica entre acontecimientos distintos.

[10] Cap. iv, sec. D.

C. Necesidad y ley

¿Puede existir alguna conexión necesaria que no sea lógica? Este ha sido un tema discutido, pero todavía no está suficientemente claro qué es lo que se discute. La dificultad reside en la comprensión de qué consideran como conexiones necesarias los que creen en ellas. Los ejemplos de los que disponen son casos concretos del ejercicio de propiedades causales. Sostienen que no se trata precisamente de dos estados de cosas que están constantemente unidos, sino más bien de que unos objetos o acontecimientos se encuentren dotados de una fuerza que, bajo condiciones adecuadas, impone la aparición de tales o cuales efectos. Contra ellos, los seguidores de Hume destacan que ninguna de tales fuerzas es observable. Y lo que es más, que no saben siquiera qué es lo que significaría para nosotros la observación de las mismas. En el único dominio en el que resulta totalmente plausible sugerir que podemos observar algo de esta especie es en el de nuestras propias acciones y en los efectos de otras cosas sobre nosotros. Pero aunque realmente tengamos en esos casos lo que puede ser descrito como un sentimiento de necesidad —y no estoy nada convencido de que lo tengamos—, todavía hay que mostrar que existe algo en los procesos causales reales a lo cual corresponda este sentimiento. Lo que es verdad es que, en general, no albergamos ninguna duda acerca del dominio que tenemos sobre nuestros propios cuerpos, o acerca de sus reacciones ante ciertos estímulos. No tenemos que resolver el problema de cómo mover nuestro brazo. Una única experiencia puede ser suficiente para convencer a un niño de que un cierto objeto es perjudicial. Aun así, parece que las únicas relaciones detectables son relaciones espacio-temporales. A la decisión de alcanzar algo le sigue simplemente el movimiento de nuestro brazo. Al contacto del niño con el objeto perjudicial le sigue simplemente su sensación de dolor. Todavía no está claro en qué puede consistir la mediación adicional.

En todo caso, este problema es menos importante de lo que pudiera parecer, puesto que, aunque hubiera algo, en esta situación o en otras, que pudiera razonablemente denominarse «fuerza» o «mediación», su presencia no haría muy diferente el argumento general. Lo que estamos buscando es alguna seguridad de que, en casos sucesivos, continuará apareciendo una relación que hasta ahora ha resultado válida entre acontecimientos de tales o cuales características diferentes. Pero ahora, con tal de que esta relación sea algo observable en casos particulares, no existe ninguna diferencia respecto a la cuestión de qué sea lo que se ha de considerar que constituye su naturaleza. Tomemos el ejemplo en el que un objeto imparte un movimiento a

otro, y supongamos, en atención al argumento, que lo que se observa no es precisamente que los objetos no están en un contacto espacial, y que, entonces, cambian sus posiciones relativas, sino que uno de ellos obliga a moverse al otro. Si hay alguna duda de si, en otra ocasión, cuando esos dos mismos objetos, o dos objetos del mismo tipo, estén en contacto en circunstancias semejantes, se encontrará de nuevo que cambian sus posiciones relativas, entonces debe existir al menos una duda semejante acerca de si uno obligará de nuevo al otro a que se mueva. Y lo mismo podría aplicarse a cualquier otro ejemplo, incluyendo ejemplos de acciones humanas. Si existe alguna duda acerca de si mi decisión de alcanzar algo irá seguida simplemente, en una ocasión futura, del movimiento de mi brazo, debe haber al menos una duda igual acerca de si hará que mi brazo se mueva. En consecuencia, no se ha ganado nada introduciendo una relación de mediación que, en cualquier caso, parece cosa de mito. Si se objeta que el que sea una relación necesaria garantiza que se mantendrá en circunstancias semejantes, la respuesta es que, en ese caso, aquellos que la invocan no pueden limitarse a describir lo que se pueda descubrir en una situación específica. Lo que ellos están haciendo es incluir en su descripción el supuesto de que siempre encontrarán que acontecimientos del mismo tipo, en circunstancias semejantes, están relacionados de forma similar. Y ésta es una suposición que todavía tienen que justificar.

El resultado de este argumento es que, para que la idea de una necesidad natural sirva para algo, no debe ser considerada como una relación que de acuerdo con las observaciones vincule acontecimientos determinados, sino más bien como una relación que se establece conceptualmente entre acontecimientos de distinto tipo. Debe sugerirse que, de todas formas, podemos aprehender la verdad de la proposición que afirma que un estado de cosas necesita de otro. Puesto que no se supone que esta necesidad sea lógica, y puesto que decir que la existencia de algo es necesario equivale, bajo tales o cuales condiciones, a decir que su no existencia, bajo esas condiciones, es imposible, entonces esta teoría descansa sobre una noción no definida de posibilidad fáctica.

Pero, ¿podemos aceptar tal noción? No creo que sea posible. En verdad, oponemos la posibilidad lógica a la posibilidad causal. Todavía puede decirse que un estado de cosas cuya descripción no es autocontradictoria es imposible sobre fundamentos causales. El que los gatos se críen con los ratones, o que las máquinas de vapor marchen sin combustible no es lógicamente, sino causalmente imposible. Pero en este caso la diferencia no consiste en el uso de diferentes conceptos de posibilidad, sino más bien en una referencia implícita

a especies diferentes de leyes. Yo pienso que decir que un estado de cosas es imposible es, en ambos casos, lo mismo que decir que hay alguna ley que lo excluye. Un estado de cosas necesario sería entonces aquel que es requerido por una ley, en el sentido de que su negación está excluida, y un estado de cosas posible es un estado que ni es requerido ni está excluido. La diferencia, entonces, entre la posibilidad lógica y la casual estriba precisamente en que lo que es lógicamente imposible está excluido por las leyes de la lógica, y lo que es causalmente imposible está excluido por las leyes de la naturaleza. Pero si esto es correcto, tiene que ser un error el intento de fundamentar la noción de ley causal sobre la de necesidad natural, ya que la noción de necesidad de cualquier tipo presupone, a su vez, la noción de ley.

Una objeción adicional es la de que, aunque puede considerarse la noción de necesidad natural como primitiva, esto no supondría ninguna ayuda a la hora de enfrentarse con el problema de la inducción. Si, sobre la base del hecho de que todos los A observados hasta ahora han sido B, estamos buscando una seguridad de que el próximo A con el que topemos será un B, el conocimiento, si pudiéramos tenerlo, de que todos los A son B bastaría totalmente. Reforzar la premisa diciendo que no sólo existen, sino que deben ser B, no añade nada a la validez de la inferencia. La única forma en la que este movimiento ayudaría sería si, en cualquier caso, fuera más fácil descubrir que todos los A deben ser B, que el descubrir meramente que lo son. Y quizá esto es lo que creen sus defensores. Pero ¿en qué podrían tener razón? En verdad, ello sería más fácil si hubiera un B que estuviera incluido en la definición de A. Volviendo sobre un ejemplo anterior, no tenemos ninguna dificultad para descubrir que los imanes deben atraer el hierro, con tal que nos neguemos a aplicar el término «imán» a algo que no haga eso. Sin embargo, hemos visto que esta maniobra deja las cosas justamente como estaban. Todavía hay que establecer la generalización empírica que afirma que la propiedad de atraer el hierro debe acompañar obligatoriamente a las demás propiedades de los imanes. ¿Y cómo se consigue esto? No sirve proclamar que se sabe por intuición que las hipótesis empíricas de tal o cual tipo son verdaderas, ya que la apelación a la intuición no sólo es simplemente una máscara del hecho de que se está proclamando conocer algo que, por otra parte, es infundado, sino que, en casos de esta especie, no existe ninguna razón por la que la propia intuición hubiera de ser digna de crédito, a menos que se descubra que la hipótesis concuerda con la evidencia observable. Pero entonces, si es cuestión de evidencia, debe ser más fácil descubrir, o al menos encontrar, una buena razón para creer que siempre existe tal o cual asociación

de propiedades, que descubrir el hecho de que debe existir, ya que aquello requiere menos para establecer la evidencia.

Parecería, entonces, que la idea de una necesidad natural no nos ayuda en absoluto a la hora de justificar nuestra aceptación de lo que creemos que son leyes de la naturaleza, y tampoco sirven para explicar el carácter de esas leyes. Por tanto, debemos buscar otra solución a estos problemas. Comencemos tratando de mostrar qué son las leyes naturales. La razón principal por la que los filósofos les han adjudicado una necesidad es que no han visto cómo podría explicarse en otro caso la forma en que ellas se diferencian de meras generalizaciones de hecho. ¿Es ésta una distinción genuina? Y si lo es, ¿cómo podemos considerarla?

Yo pienso que es una distinción genuina. Una forma habitual de sacarla a la luz consiste en destacar que las generalizaciones de leyes entrañan condiciones no satisfechas, mientras que esto no sucede con las generalizaciones de hecho. Supongamos, por ejemplo, que se está desarrollando una reunión en la que cierta moción se aprueba unánimemente, sin ninguna abstención. Entonces será una verdadera generalización de hecho decir que todas las personas presentes en la reunión votaron a favor de la moción. Dados los caracteres y opiniones de las personas en cuestión, puede que esto no sea totalmente accidental, pero la generalización todavía está lejos de ser una generalización de ley. Podemos inferir, respecto a alguna persona arbitrariamente elegida, que si ha estado presente en la reunión, ha votado a favor de la moción, pero no podemos inferir respecto a cualquier persona arbitrariamente elegida, que si hubiera estado en la reunión, hubiera votado a favor de la moción, ya que entre los que no estaban presentes muy bien hubiera podido haber algunos cuyos caracteres y opiniones fueran tales que, si hubieran estado presentes, hubieran votado en contra de la moción. Por otro lado, si consideramos la generalización que afirma que todos aquellos que estaban presentes en la reunión eran de sangre caliente, pensamos que podemos inferir con seguridad respecto a uno cualquiera de ellos, no sólo que, si estaba presente, entonces era de sangre caliente, sino que, si hubiera estado presente, hubiera sido de sangre caliente. Al ser la afirmación de que todos los hombres son de sangre caliente una generalización de ley, podemos extenderla a los casos meramente posibles de una forma que no es aplicable cuando hablamos de la generalización de hecho.

Espero que este ejemplo arroje alguna luz sobre la naturaleza de la distinción que estamos examinando, pero no nos lleva muy lejos porque la noción de condicional no satisfecho necesita ella misma de una explicación. Y no sólo eso, sino que parece que no existe ninguna vía satisfactoria de explicación salvo mediante una referencia

a leyes, de modo que, nuevamente, estamos en peligro de caer en un círculo vicioso. La razón de ello es que, casi siempre, la verdad de un enunciado condicional, se satisfaga o no su antecedente, depende no precisamente del valor de verdad de sus componentes, sino de la existencia de alguna conexión entre ellos. Si se supiera que los condicionales han de ser veritativo-funcionales, habría que considerar que son verdaderos en todos los casos salvo en aquel en el cual el antecedente es verdadero y el consecuente falso, de lo que se seguiría que la falsedad del antecedente sería condición suficiente para su verdad. Así, sobre esta interpretación, los enunciados condicionales «Si froto esta cerilla, se encenderá», y «Si froto esta cerilla, no se encenderá», serán ambos verdaderos, precisamente con tal de que no frotemos la cerilla. Pero, por cierto, no es así como razonamos habitualmente. Estamos tan lejos de considerar que «si *p* entonces *q*», en su uso más común, sea meramente equivalente a «no-*p* o *q*» que puede incluso que la verdad tanto de «*p*» como de «*q*» no sea suficiente para la verdad del condicional. Supongamos que un médico dice a su paciente: «Si sigue bebiendo, morirá dentro de un año», y que el hombre, que sigue bebiendo, muere en un accidente de tráfico en el que su afición a la bebida no ha tenido nada que ver. No concluiríamos que se ha hecho verdadera la predicción del médico. La razón por la que no lo haríamos es que no ha sido establecida la conexión que se infiere entre la afición de esa persona a la bebida y su muerte.

La conclusión que quiero extraer de estos ejemplos es que los enunciados condicionales del tipo más corriente desempeñan una doble función: tienen un aspecto narrativo y otro demostrativo. Suponiendo para mayor simplicidad que tanto «*p*» como «*q*» son enunciados del sistema primario, podemos decir que el contenido fáctico de «si *p* entonces *q*» se limita a negar el caso en el que se da *p* y no-*q*. Además de esto, el condicional compone «*p*» con «*q*», ofreciendo lo que es afirmado mediante «*p*» como una explicación, al menos parcial, de lo que es afirmado mediante «*q*», o representándolo como una circunstancia en la cual, sobre la base de hechos que el hablante está suponiendo tácitamente, puede esperarse que ocurra lo que es afirmado mediante «*q*». Para este propósito, no necesitamos extraer la consecuencia de que «*p*» o «*q*» sean realmente verdaderos. Por el contrario, en el caso de condicionales no satisfechos, lo que se infiere es, más bien, que «*p*» es falso. En su aspecto demostrativo, el condicional nos invita a suponer «*p*», y a derivar después «*q*», sólo en la trama que origina esta suposición. En el caso de que se sepa que «*p*» es falso, entonces el condicional es decididamente una excursión dentro del campo de la ficción. Pero es ficción con una moraleja. Su propósito es el de atraer la atención hacia los hechos subyacentes

que favorecen la verdad de «*q*» sobre la suposición de «*p*», y destacar, asimismo, las generalizaciones que combinan con esos hechos para vincular las dos proposiciones. Puede que esas generalizaciones adopten la forma de leyes universales, aunque no es necesario. Muy a menudo presentamos un condicional sobre la base de algo que no es más fuerte que un enunciado tendencial. Esto se aplica especialmente al terreno del comportamiento humano, cuando nuestra comparativa falta de éxito en el alumbramiento de leyes universales, deja vía libre para lo que puede desarrollarse fácilmente en una especulación más bien ociosa. Por ejemplo, tengo mis dudas acerca de si existen respuestas verdaderas o falsas a preguntas tales como cuál hubiera sido el resultado de la Segunda Guerra Mundial si Hitler no hubiera invadido Rusia, o, en el caso de que Newton no hubiera existido, qué hubiera sucedido si alguna otra persona hubiera descubierto la ley de la gravedad a finales del siglo XVII. En una disputa de ese tipo, una parte pone el énfasis en un conjunto de hechos, la otra en otro distinto. Las generalizaciones en las que respectivamente se basan, son débiles: un supuesto se suma a otro. Al final se nos deja decidir qué obra de ficción nos parece más verosímil.

Con esta estimación de los condicionales, volvamos a la distinción entre generalizaciones de ley y generalizaciones de hecho, que yo creo que puede explicarse siguiendo líneas parecidas. Tal y como lo veo, la distinción no se encuentra en los caracteres de las mismas generalizaciones, sino más bien en nuestra actitud hacia ellas. A causa de que las generalizaciones de ley entrañan condicionales no satisfechos, podría pensarse que éstas tienen un contenido fáctico más grande, pero esto sería un error. Desde una perspectiva puramente fáctica, lo más que podría esperarse de cualquier generalización es que valga en cualquier caso en el que se satisfaga su antecedente, y esto lo cumple igualmente una generalización de hecho que sea verdadera. También, en cualquiera de los dos casos, si creemos en la generalización, creemos que se aplica a todos los casos reales. Sólo surge una diferencia cuando nos enfrentamos a casos imaginarios, o casos no conocidos como reales.

Para mostrar cómo surge, supongamos que estoy interesado en una generalización según la cual todo lo que tiene la propiedad *f*, tiene también la propiedad *g*. Llamemos H a esta generalización y sea O algún objeto que yo creo que tiene la propiedad *f*. Entonces, si yo creo H, adscribiré *g* a O, ya sea que considere que H es una generalización de ley, o meramente una de hecho. Sin embargo, si estoy tratando a H sólo como una generalización de hecho, mi creencia de que cubre O será vulnerable a la información de que O tiene tales o cuales propiedades distintas. Como ilustración, podemos volver

a nuestro ejemplo anterior, pero imaginando en este momento que la reunión todavía tiene que llevarse a cabo. Entonces, mi creencia de que todos aquellos que asisten a ella votaran a favor de la moción, puede que no resista la información de que alguien de opinión contraria a la moción, o que ha sido sobornado para oponerse a ella, ha declarado su intención de presentarse allí. Por otra parte, ninguna afirmación de este tipo afectaría a mi creencia de que todos aquellos que asisten a la reunión serán de sangre caliente. Si son humanos, doy por supuesto que son de sangre caliente, sin importar qué opiniones sostengan, ni qué otras propiedades pueda imaginarse que posean, a menos que uno lleve tan lejos su imaginación como para negarles las propiedades físicas de las que depende la característica de ser de sangre caliente.

Esto no equivale a decir que siempre podemos tener más confianza en las proposiciones que consideramos como generalizaciones de ley que en aquellas que consideramos como generalizaciones de hecho. En todo caso, tendemos a tener más confianza en las generalizaciones de hecho, si las creemos totalmente, puesto que, por lo común, llegamos a creer en ellas sólo cuando creemos también que se han comprobado todos sus casos y se ha descubierto que son favorables. Sin embargo, esto está de acuerdo con la consideración de la asociación de propiedades, en su caso, como accidental, en el sentido de que no es una asociación que estemos queriendo proyectar en lo desconocido. En el caso de una generalización de ley, se piensa que la asociación es proyectable, no ciertamente sobre cualquier conjunto imaginario de circunstancias, sino al menos sobre cualquier conjunto de circunstancias en el cual no entrara en conflicto con lo que se considera que es una ley más fundamental. Puesto que la distinción puede también representarse como una diferencia en el rango de propiedades que podemos imaginar que se añaden al antecedente sin dejar de estar dispuesto a asociarlas con el consecuente, surge como una diferencia de grado, más bien que como una diferencia de tipo. Entre las generalizaciones, puramente accidentales, que sólo proyectaríamos donde se ha descubierto que se mantienen, y las leyes físicas fundamentales, con las cuales han de ser consistentes todas nuestras especulaciones, con tal que nuestra experiencia esté conforme con ellas, existen generalizaciones tales como las que hacen referencia a hábitos personales o costumbres sociales, que proyectamos con reservas bastante grandes, y generalizaciones de ley en las que nuestra creencia se opone a todos los vuelos de la fantasía, excepto aquellos que la llevarían a entrar en conflicto con leyes más fundamentales. Desde este punto de vista, no importa que las leyes fundamentales sean causales o estadísticas. En otros niveles, estamos dispuestos a

pensar que las generalizaciones de tendencia son explicables en función de leyes universales, aunque no se hayan descubierto las leyes universales. Sin embargo, puede seguirse también el otro camino. Ya que las leyes fundamentales son estadísticas, se requeriría, en primer lugar, que pensáramos que las estadísticas permanecen constantes aunque variasen otras circunstancias, y en segundo lugar que no esperásemos encontrar ninguna razón adicional por la cual eso tuviera que ser así.

Puede objetarse que no hemos evitado la circularidad que hemos visto implicada en la explicación de leyes en función de los condicionales, puesto que decir que estamos dispuestos a tratar especies diferentes de generalizaciones en formas diferentes es, en sí mismo, hacer un enunciado condicional. Además, no podemos simplemente definir una ley natural como una generalización verdadera que estamos queriendo proyectar de la forma en que he descrito, puesto que debemos tener en cuenta que existen leyes naturales no descubiertas aún. A éstas podemos caracterizarlas como generalizaciones verdaderas a las que tendríamos que tratar, si hemos llegado a creer en ellas, como generalizaciones de ley, pero ello supone confiar de nuevo en un condicional. Yo reconozco esta objeción, pero pienso que podemos evitarla. Podemos sacar cierta ventaja del hecho de que nuestra estimación de los condicionales sigue las mismas líneas que nuestra estimación de las leyes. Hablar de nuestra disposición para proyectar generalizaciones sobre casos imaginarios o indeterminados supone, en sí mismo, hacer una proyección semejante, que puede explicarse de la misma manera. Todo lo que necesitamos como punto de partida es un cierto número de casos en los que se ejerza realmente la disposición.

La idea que he estado desarrollando es que explicamos un acontecimiento no solamente al asociar acontecimientos de ese mismo tipo con acontecimientos de otro tipo, de los que creemos, de hecho, que se encuentran en unas relaciones constantes con los primeros, sino también al proyectar esta generalización sobre casos ficticios y desconocidos. La generalización entonces puede explicarse a su vez derivándola a partir de otra generalización o a partir de una teoría de alcance mucho más amplio, y acogiendo de nuevo tanto casos reales como casos imaginarios. Existen formas más débiles de explicación, en las que, en primera instancia, sólo confiamos en enunciados de tendencia, pero se ha sostenido que éstos también son proyectables, aunque en menor medida. Puede preguntarse por qué no habríamos de contentarnos simplemente con la ordenación de hechos, sin molestarnos en especular acerca de las consecuencias hipotéticas de acontecimientos ficticios, pero la respuesta a esa pregunta es que esas especulaciones

nos guían a la hora de enfrentarnos con ese futuro ampliamente desconocido. Al no haber seguridad respecto de qué es lo que tendrá lugar realmente, tenemos que prever diversas posibilidades. Por tanto, necesitamos un sistema explicativo que sea más general que otro que se ocupe simplemente de generalizaciones de hecho.

D. Teoría y observación

Al dar cuenta de las leyes naturales, no he dicho nada acerca de nuestras razones para creer en ellas. Todavía no hemos eliminado la duda que Hume ha suscitado. Por el contrario, nos hemos visto obligados a admitir los dos primeros pasos de su argumento. ¿Y qué sucede con el tercero? ¿Es verdad que la única razón que podemos tener para creer que acontecimientos de dos tipos distintos están conectados universalmente, o incluso que la conexión prevalecerá en un caso único adicional, es nuestro conocimiento de que en el pasado han estado constantemente unidos?

Esta proposición tiene que ser interpretada. Si se considera como implicación de ésta que la única forma en la que podemos llegar legítimamente a una hipótesis universal es generalizando a partir de los casos observados, dicha proposición desautoriza arbitrariamente gran parte de nuestra práctica real. Decir que tales procedimientos inductivos simples nunca aparecen en la ciencia sería ir demasiado lejos, pero efectivamente desempeñan un papel de mucha menor importancia que el imaginar teorías que conectan acontecimientos en formas que no habían sido advertidas previamente o de las que se había pensado que no eran significativas. Otro rasgo muy importante del método científico es que una teoría se desarrolla a partir de otra. Kepler no comenzó observando que el planeta Marte se movía en una órbita elíptica alrededor del Sol, para después inferir inductivamente que eso era verdad de todos los planetas en todos los momentos. Los datos que él reunió acerca de las posiciones aparentes de Marte en momentos diferentes estaban casi tan de acuerdo con el sistema geocéntrico de Ptolomeo como con el sistema heliocéntrico de Copérnico. El pensó que el sistema copernicano explicaba mejor los hechos, e hizo diversos supuestos para ajustarlo a aquellos datos. Esos supuestos se verificaron a continuación. Newton no observó cuerpos sobre los cuales no estaba actuando ninguna fuerza, cuerpos que continuaran en sus estados de reposo o de movimiento uniforme en línea recta. No existen tales cuerpos. Habiendo tomado de Galileo la idea de que los movimientos de los cuerpos deberían explicarse en función de los cambios de esos movimientos, estableció los principios que goberna-

rían esos cambios en un sistema idealmente aislado. En resumen, erigió un modelo al cual supuso que se conformarían los hechos. La sustitución de la teoría de Newton por la teoría de la relatividad de Einstein fue el producto de un experimento que parecía arrojar el paradójico resultado de que la velocidad de la luz permanecía constante respecto a un cierto número de cuerpos que se estaban moviendo relativamente unos respecto a otros en la misma dirección de la luz. La solución de Einstein a este problema no consistió meramente en la sustitución de un conjunto de generalizaciones empíricas por otro, sino más bien en la adopción de un sistema diferente de geometría para describir el mundo físico, en una revisión radical del concepto de simultaneidad, y en la entronización como un axioma de la teoría física de la proposición que establece que la velocidad de la luna es constante. En éste y en otros sentidos, sus conclusiones eran contrarias al sentido común. Obtuvieron una aceptación general porque proporcionaron un medio para dar cuenta sistemáticamente de un cierto número de hechos para los que la teoría newtoniana daría sólo explicaciones *ad hoc*.

Sin embargo, los términos utilizados para dar cuenta de esos hechos tenían poco que ver con el nivel perceptivo. En verdad, éste es un ejemplo de la tendencia general de las explicaciones científicas a hacerse más abstractas conforme se amplía su alcance. Entre los términos de la teoría cuántica contemporánea y cualquier acontecimiento observable, sólo existe una conexión inexacta y remota.

Pero, después de decir todo esto, todavía se pide a las teorías que se ajusten a los hechos. La misma noción de ajuste a los hechos puede ser elástica, pero debe darse al menos algún sentido operativo a un fracaso en el intento de ajustarse a ellos. Para que una teoría posea algún valor explicativo, debe ser comprobable empíricamente, y esto significa que debe establecerse algún límite en la gama de situaciones observables con las que se sostiene que dicha teoría es coherente. Pero entonces se puede volver a plantear la pregunta de Hume bajo una forma más general. Ciertamente, puede resultar incorrecto decir que la única razón que podemos tener para aceptar una teoría es que se ha descubierto su adecuación a todos los hechos disponibles. De dos teorías que se ajusten igualmente a los hechos puede pensarse que una es superior a otra sobre la base de que es más sencilla, o de que es de mayor alcance, o de que explica los hechos de manera más sistemática. Pero aunque para que una teoría sea aceptable no es suficiente que se ajuste a los hechos, ello puede resultar necesario. Digo puede resultar necesario porque una teoría que sea atractiva por otras razones puede aceptarse provisionalmente, aunque existan algunos hechos con los que todavía no encaje. Sin embargo,

no se pensaría que no es totalmente satisfactoria hasta que consiguiera darles cabida. Y esto es todo lo que necesitamos para ser capaces de llevar adelante el argumento de Hume. ¿Qué base podemos tener para creer que una teoría que se ha ajustado a todos los hechos que hemos tenido bajo observación seguirá ajustándose a aquellos que todavía no hemos observado?

Vale la pena destacar que esta pregunta sigue en pie, puesto que se ha sugerido, sobre todo por parte del profesor Popper [11], que el problema de la inducción desaparece una vez de que nos hemos dado cuenta de lo pequeño que es el papel desempeñado de hecho en la ciencia por el proceso de generalización a partir de casos observados. La elección, que hemos visto que hace Popper [12], de un criterio de falsación para delimitar los enunciados científicos, hace juego con la aseveración de que el progreso científico se hace imaginando teorías e intentando falsarlas. Por tanto, no hay que justificar ningún paso inductivo. Una teoría, o una hipótesis, se retiene en tanto que resiste a nuestros intentos de falsarla. Si, eventualmente, es refutada, se la descarta o se la modifica y, en su lugar, se adopta otra teoría. Cuanto mayor es la gama de casos falsadores a los que una teoría está expuesta, más rico será su contenido. Y cuanto más rico sea éste, mayor será su valor explicativo.

A Popper no le gusta decir que una teoría se confirma pasando las pruebas a las que está sometida, porque asocia el hablar de confirmación con el enfoque inductivista que él rechaza, sino que prefiere decir que está corroborada. También toma en cuenta distintos grados de corroboración, tal y como se afirma implícitamente al decir que «cuanto mejor se ha comprobado un enunciado, tanto mejor puede ser autentificado mediante sus comprobaciones» [13]. Y, en verdad, le parece razonable hablar de esta forma. Ya que, ¿qué sería la comprobación de una teoría si no consiguiera obtener confianza en proporción adecuada al número y variedad de pruebas que ha pasado? No sería contradictorio creer que una hipótesis que se ha topado una vez con un contraejemplo se hubiera vuelto inmune a cualquier refutación adicional. Esto nos lleva a la conclusión de que en la práctica, sin duda, a la luz de nuestra experiencia anterior respecto de la suerte corrida por las hipótesis, si han fallado una vez, ya no se puede confiar en

[11] Ver Sir Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, parte I (existe traducción castellana: *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 1962), y *Conjectures and Refutations*, cap. I. (Hay traducción castellana de Néstor Míquez, *El desarrollo del conocimiento científico*, Buenos Aires, Paidós, 1967.)

[12] Ver más atrás, pp. 40-2.

[13] *Conjectures and Refutations*, p. 267.

ellas. Pero entonces estamos haciendo una inferencia inductiva. Suponer que una teoría que ha pasado diversas pruebas es una guía mejor para el futuro que una que no ha sido sometida a pruebas, o que lo ha sido y se ha encontrado que es deficiente, es un paso inductivo. Y si obligamos a dar este paso inductivo, entonces parece legítimo preguntar cómo puede justificarse. Y no sólo eso, sino que el concepto de corroboración de Popper afronta la misma grave dificultad que el concepto inductivista de confirmación. Más atrás [14] me refería a la paradoja de Hempel, según la cual todo estado de cosas, por relevante que parezca, que resulte coherente con una hipótesis, la confirma. Si, como yo creo, esta paradoja exige una refutación, entonces también tenemos que explicar por qué todo estado de cosas, por irrelevante que parezca, que no consiga falsar una hipótesis, no la corrobora.

Este problema va ligado con la que a mi entender es otra objeción al énfasis exclusivo en la falsación. Si una hipótesis obtiene credibilidad sólo a pesar de nuestros intentos de falsarla, debemos perder interés en las circunstancias que sirven para someterla a prueba tan pronto como podemos descubrir que éstas no nos pueden proporcionar un contraejemplo para ella. Esto significaría, por ejemplo, que si estuviéramos sometiendo a prueba la hipótesis de que las personas padecen la malaria sólo cuando han sido picadas por un mosquito anófeles, y hubiera alguien del que supiéramos que había sido picado pero ignorásemos si tenía la malaria, no deberíamos interesarnos más en él. Su caso no puede falsar la hipótesis, puesto que no puede descubrirse que tenga la enfermedad sin que un mosquito lo haya picado. Pero seguramente esto no se atendría al método científico. El experimentador querría saber en tal caso si el hombre había cogido la malaria y, si descubriera que la había contraído, consideraría que la hipótesis había sido confirmada. Requerimos que las hipótesis se confirmen. Y no se considera que confirme una hipótesis cualquier situación por el mero hecho de que no consiga refutarla. Esto nos deja planteada todavía la cuestión de si tal actitud es racional. Pero entonces volvemos al problema de la inducción.

[14] Ver más atrás. p. 41.

Capítulo 8
ORDEN Y PROBABILIDAD *

A. La uniformidad de la naturaleza

Hemos visto que Hume supone que sólo se justificaría un razonamiento inductivo si estuviéramos autorizados a adoptar el principio general de que «Los casos de los que no hemos tenido ninguna experiencia deben parecerse a aquellos de los que hemos tenido experiencia, y que el curso de la naturaleza continúa siendo siempre el mismo, de manera uniforme». Como vimos, el problema residía en que no parece que este principio, al que podemos llamar principio de la uniformidad de la naturaleza, fuera lógicamente demostrable, y que intentar sostenerlo sobre la base de una evidencia fáctica sería una petición de principio, puesto que el uso de evidencia fáctica descansaría sobre el mismo principio al cual pretende justificar.

Otros filósofos han asignado al principio el mismo papel, pero considerando su categoría desde una perspectiva diferente. Así, Kant argumentó que nuestra capacidad para ordenar objetivamente acontecimientos en el tiempo dependía del supuesto de que estaban sujetos a leyes causales [1]. Puesto que él creía que la ordenación de aconteci-

[1] Ver *Crítica de la Razón Pura*, segunda analogía.

* En este capítulo, los términos «probability», «chances» y «likelihood» suelen traducirse, respectivamente, por «probabilidad», «probabilidades» y «verosimilitud» (probabilidad positiva). Se adopta dicha traducción en todos los casos en que resulta posible. Cuando no es así, se adopta otro término y/o se indica el original.

mientos en el tiempo era una de las condiciones necesarias para que dichos acontecimientos fueran accesibles a nuestro entendimiento, llegó a la conclusión de que lo que él había llamado la ley de causación universal debía forzosamente aplicarse a todo lo que era susceptible de caer dentro de nuestra experiencia. Por otro lado, John Stuart Mill consideraba el principio de la uniformidad de la naturaleza, como una generalización empírica justificada inductivamente por las generalizaciones de ley que son más específicas, y para cuyo establecimiento se había utilizado precisamente ese principio [2]. Dijo que este razonamiento era circular, pero negó que la circularidad fuera viciosa. Tal como él dijo, la situación era que el principio general y las leyes más específicas necesitaban y recibían un apoyo recíproco. Ciertamente, éste fue el único punto en el que discrepó seriamente de Hume. No fue más allá que Kant en el cuestionamiento del supuesto de que, para justificar el razonamiento inductivo, era necesario y suficiente el supuesto de la certeza de la uniformidad general de la naturaleza.

¿Pero es verdadero este supuesto? El problema es que no está nada claro qué es lo que debería considerarse implicado por dicho supuesto. Difícilmente puede suponerse que cuando Hume dijo que el curso de la naturaleza continuaba siendo siempre el mismo de una manera uniforme, haya querido excluir la posibilidad de que alguna vez hubiera algún cambio. La proposición que afirma que «No existe nada nuevo bajo el sol» no concuerda literalmente con nuestra experiencia anterior. Debemos suponer que quiso decir que los cambios que indudablemente tienen lugar están gobernados por leyes constantes, es decir, que en principio son previsibles. De igual manera, si hubiera una ley de causación universal, nos bastaría con tener un conocimiento suficiente de los antecedentes de cualquier acontecimiento para predecir su aparición. Todavía nos están reservadas sorpresas, porque ni conocemos todos los hechos relevantes ni todavía hemos descubierto todas las leyes que los gobiernan. Pero si supiéramos al menos que siempre existieron tales leyes, deberíamos sentirnos autorizados a tener cierta confianza en que las generalizaciones que hasta entonces se habían aplicado sin excepción seguirían haciéndolo en los casos futuros.

Pero nos encontramos ahora con la dificultad de que si se considera que el principio de la uniformidad de la naturaleza solamente implica que cada acontecimiento cae bajo alguna generalización válida, ciertamente el principio es verdadero, pero trivial. Si no se establece ninguna restricción acerca de la forma y complejidad de las generalizaciones, o acerca de la elección de los términos que entran en ellas,

[2] J. S. Mill, *A System of Logic*, libro III, cap. XXI.

siempre podemos adaptarlas a cualquier serie finita de acontecimientos. Es como nuestra habilidad para trazar una curva por medio de cualquier serie finita de puntos. Podemos fracasar si intentamos extender la curva a puntos que todavía no nos han sido dados, pero una vez que disponemos de ellos, siempre podemos encajarlos retrospectivamente. Si tenemos una libertad completa a la hora de acuñar predicados, podemos hacer que dos acontecimientos cualesquiera compartan una cualidad común, precisamente mediante la introducción de un predicado que esté definido de tal forma que su extensión abarque a ambos acontecimientos. Aunque proscribamos tales recursos y nos restrinjamos a predicados tales que sus diferentes casos concuerden con nuestras intuiciones de semejanzas, su incapacidad para reproducirse frecuentemente, o para reproducirse en las mismas combinaciones, no impediría que las cosas a las que se aplican cayeran bajo generalizaciones universales. Para ilustrar esto, consideremos el caso extremo de un mundo en el cual el único patrón recurrente sea el de las relaciones espacio-temporales. No se ha encontrado ninguna otra propiedad en más de una ocasión. Este es el mundo más heterogéneo que resulta posible imaginar, pero también está completamente ordenado, ya que si tienen lugar un único acontecimiento del tipo A y un único acontecimiento del tipo B, y el caso A está respecto al caso B en relación espacio-temporal R, será verdad que toda aparición de A está en la relación R respecto a alguna aparición de B. Y lo mismo se aplicará a cualquier otro par de acontecimientos únicos. En verdad, puede objetarse que estas generalizaciones triviales no serían leyes, pero no se trata ahora de esto. Hablar de la uniformidad de la naturaleza es hablar de la regularidad que ella manifiesta realmente. Y esto no se ve afectado por la distinción entre aquellas generalizaciones que estamos dispuestos a extender a circunstancias imaginarias y aquellas otras que no estamos dispuestos a extender a tales circunstancias.

No obstante, la objeción ofrece la clave de lo que resulta impropio. Para que el principio de uniformidad de la naturaleza nos sea de alguna utilidad, tenemos que evitar hacerlo demasiado débil o demasiado fuerte. Para ilustrar esta dificultad, sólo tenemos que considerar el intento de encajar el razonamiento inductivo dentro de un molde deductivo, considerando la proposición que establece que la naturaleza es uniforme como premisa mayor de un silogismo, cuya premisa menor es la proposición que afirma que todos los A observados hasta ahora han sido B y, como conclusión, la proposición que establece que todos los A son B. Consideremos como ejemplo la proposición falsa que establece que todos los cisnes son blancos, y sea *n* la fecha en la cual se observó el primer cisne negro. Entonces, el silogismo se desarrollará de la siguiente manera: la naturaleza es unifor-

me. Todos los cisnes observados antes de *n* son blancos. Por lo tanto, todos los cisnes son blancos. Puesto que la conclusión es falsa, si el silogismo es válido una de las premisas debe ser falsa. Pero *ex hypothesi* la premisa menor es verdadera. En consecuencia, es falso que la naturaleza sea uniforme. Puesto que no hemos extraído esta consecuencia, se sigue que el silogismo no se considera válido. La uniformidad de la naturaleza no se ha concebido tan rígidamente como para estar a merced de una excepción de lo que hasta ahora pareció ser una generalización verdadera. Por otro lado, no queremos concebirla tan elásticamente que se convierta en algo congruente con cualquier cosa, puesto que entonces no puede autorizarnos a esperar que suceda una cosa determinada en vez de otra. Lo que queremos es un apoyo sólo para aquellas hipótesis que estamos realmente dispuestos a proyectar. Pero ¿dónde vamos a encontrar un principio general que nos asegure de ello?

Una cosa que debe quedar clara es que no vamos a lograr una seguridad completa. No existe ningún principio aceptable que nos ofrezca una garantía contra el error. Aunque sigamos a John Stuart Mill, y adoptemos supuestos especiales tales como que los determinantes de cualquier acontecimiento residen en su entorno espacio-temporal inmediato, no vamos a extender dichos supuestos fuera de la capacidad que la naturaleza tiene para sorprendernos [3]. Lo máximo que podemos esperar es encontrar cierta seguridad general en que, bajo condiciones favorables, pueda mostrarse al menos que las hipótesis que estamos dispuestos a proyectar son altamente probables. Pero antes de que consideremos si puede realizarse siquiera esta expectativa, necesitamos examinar en primer lugar el concepto, o los conceptos, de probabilidad.

B. Enunciados de probabilidad

1. *El cálculo de probabilidades*

Sea o no correcto decir que existe más de un concepto de probabilidad, o que la palabra «probabilidad» se usa en sentidos diferentes, al menos puede decirse que hay tres clases distintas de enunciados de probabilidad. Podemos mostrar esto más adecuadamente usando ejemplos. Consideremos los enunciados que afirman que la probabilidad de sacar un seis doble con un par de dados sin trucar es 1/36, que la probabilidad de que tal o cual niño que todavía no

[3] Cf. G. H. von Wright, *The Logical Problem of Induction*, cap. IV.

ha nacido sea varón es de un 51 por 100, y que es probable que la unión económica de Europa conduzca a la unión política dentro de los próximos cincuenta años. El primero de esos enunciados es lo que a menudo se llama un enunciado de probabilidad *a priori*. Guarda relación con el cálculo matemático de probabilidades. El segundo enunciado es estadístico. Se ocupa de la frecuencia real con la que se distribuye una propiedad entre los elementos de un conjunto dado. El tercero es un ejemplo de lo que, siguiendo a Russell, yo denomino un enunciado de credibilidad. Implica que tenemos razón al menos para sentirnos más confiados en que no tendrá lugar tal o cual acontecimiento. Los enunciados de credibilidad que, naturalmente, pueden referirse al presente o al pasado tanto como al futuro, pueden estar basados sobre enunciados estadísticos, pero en sí mismos no son estadísticos. Sólo somos capaces de expresarlos en términos numéricos mediante un procedimiento indirecto, tal como el de asimilarlos a un juego de apuestas.

También es importante distinguir los enunciados de la primera clase de los enunciados estadísticos. La tentación de no hacerlo aumenta por el hecho de que se los podría interpretar de forma que se convirtieran en enunciados estadísticos. Así, podríamos definir un dado sin trucar o una moneda equilibrada, en términos físicos, como algo que estaba hecho de tales o cuales materiales y que tenía su centro de gravedad en tal o cual lugar, y en ese caso la verdad de un enunciado tal como el que afirma que la probabilidad de sacar cara con una moneda sin trucar es 1/2 dependería de los resultados reales que se obtuvieran con monedas que reúnen esos requisitos físicos. Sin embargo, ésta no es la forma en que se interpretan generalmente tales enunciados. Por lo común, lo que se quiere decir al afirmar que un dado es un dado sin trucar o que una moneda está equilibrada es que arroja resultados que están de acuerdo con el cálculo de probabilidades *a priori*, y la consecuencia de esta interpretación es que los enunciados que asignan una probabilidad a esos resultados se convierten en axiomas matemáticos. Una vez comprendido que una moneda tiene dos caras y que, cuando es arrojada, una de ellas caerá hacia arriba, decir que una probabilidad de que medio penique que esté equilibrado salga cara equivale a decir que 1 es la mitad de 2.

No siempre las matemáticas son tan sencillas como en este caso. Así, cuando se dice que la probabilidad de sacar cara tres veces seguidas con una moneda sin trucar es 1/8, lo que se quiere decir es que, entre todas las posibles secuencias triádicas, cada una con dos alternativas, cara o cruz, la secuencia que consiste en una sucesión de tres caras se encuentra respecto al total en una proporción de 1 a 8. Si generalizamos esto y decimos que la probabilidad de sacar cara *n* veces

seguidas es de $1/2^n$, lo que estamos diciendo es que, entre todas las posibles secuencias de n componentes de ese tipo, la secuencia que consta de n caras se encuentra respecto al total en la proporción de 1 a 2^n. Es obvio que el valor de $1/2^n$ disminuye a medida que n se incrementa, y esto es todo lo que se infiere al decir que es muy improbable una larga sucesión de caras o cruces consecutivas, o una larga sucesión de números rojos, negros, pares o impares, en la ruleta. La famosa falacia de Montecarlo consiste en suponer que, puesto que las probabilidades en contra de la aparición de un número par diez veces seguidas están alrededor de cien a uno, si las nueve primeras vueltas han dado un número impar, entonces existe igualmente una posibilidad muy pequeña de que la décima dé impar. Este razonamiento es falaz porque en cualquier caso dado las probabilidades se basan simplemente sobre la proporción de números pares del total, y ésta no se ve afectada por los resultados anteriores. Lo que hay que recordar es que no se trata en este caso de enunciados de credibilidad. Decir que las probabilidades en contra de una secuencia de diez números pares son del orden de cien a uno equivale a decir solamente que esta secuencia es una de entre más de cien que son posibles matemáticamente. Decir que los impares en cualquier caso dado no cambian equivale precisamente a decir que la proporción de números pares sobre el total sigue siendo constante. En ambos casos, se trata simplemente de contar posibilidades abstractas.

Puesto que el cálculo de probabilidades es una rama de la matemática pura, no ofrece por sí mismo ninguna conclusión acerca de la verosimilitud de acontecimientos reales. Podemos usarlo sólo para inferir que si se dan ciertas proposiciones en una clase de acontecimientos reales, entonces también deben darse otras proposiciones determinadas. La aplicación del cálculo a los juegos de azar (chance) depende del supuesto empírico de que los objetos que se usan en ellos se comportan de forma que concuerda con la distribución matemática de las probabilidades. Esto no quiere decir que su conducta no esté causalmente determinada, aunque es esencial para el interés de esos juegos el que los factores determinantes, si es que existen, sean tan complejos que el resultado de cualquier tirada determinada no sea previsible en la práctica. Esto tampoco significa que su comportamiento no esté determinado, sino todo lo contrario. Los dados se construyen normalmente de manera que, en secuencias de tiradas suficientemente largas, cada cara aparezca tan frecuentemente como cualquier otra. Los juegos de cartas están tan elaborados, y los procesos de su manejo tan organizados, que en una serie suficientemente larga de manos, cada combinación posible de un número dado de cartas aparece con una frecuencia aproximadamente igual. El problema de

si esas intenciones se cumplen realmente es un problema estadístico. En sí mismo, el cálculo de probabilidades es independiente de la estadística, pero sólo podemos extraer de él conclusiones prácticas contando con supuestos estadísticos.

Este es un punto que frecuentemente se pasa por alto. En particular, a menudo se supone, de manera totalmente injustificada, que si se dejara a las cosas abandonadas a sí mismas, se comportarían de igual modo con todas las posibilidades lógicas. Así, he oído afirmar lo anterior, presentándolo como un argumento a favor de la hipótesis de que el mundo fue creado deliberadamente: que la distribución real de átomos, tal como la conocemos, es muy improbable. Esto equivale a decir que sería muy diferente de lo que es si en el curso del tiempo cada átomo tuviera una tendencia a ocupar una posición determinada con la misma frecuencia que a ocupar cualquier otra. Pero la respuesta a ello es que, antes de toda experiencia, no tenemos ninguna razón para esperar que los átomos se comporten de esta forma, en vez de comportarse de cualquier otra, incluyendo la forma en la que se comportan realmente. Mientras permanezcamos en el reino de las posibilidades puramente *a priori,* no podemos hacer ninguna inferencia en absoluto acerca de lo que es verosímil que suceda realmente. Lo mismo se aplica a los experimentos de adivinación de cartas, donde se ha aprovechado en gran medida el hecho de que algunos de los ejecutantes obtenían resultados que, al menos durante algún tiempo, eran considerablemente mejores que las probabilidades matemáticas. Antes de la experiencia, no tenemos ninguna razón para esperar que la proporción media de adivinaciones correctas, que resulta de la enumeración de todas las posibilidades lógicas, sea alcanzada o no en algún experimento real. Si se descubre que mucha gente acierta más o menos en esa proporción de intentos, entonces lo que es de destacar en los ejecutantes que lo consiguen es precisamente que al adivinar la identidad de cartas que les han sido ocultadas han sido un poco mejores que el resto de nosotros. El hecho de que sus resultados también «mejoren a la probabilidad» no tiene en sí mismo ninguna consecuencia.

2. *La teoría de la frecuencia*

Cuando se llega a enunciados estadísticos, lo primero que hay que señalar es que siempre se refieren a clases. Aunque parezca que el enunciado versa sobre un individuo, siempre hay en él alguna referencia a una clase a la que el individuo pertenece. Así, en el ejemplo que he dado, hay que entender el enunciado que dice que existe una

probabilidad de un 51 por 100 de que tal o cual niño que todavía no ha nacido sea un varón, en referencia a la proporción de varones nacidos en alguna clase de casos de la cual este individuo determinado es un elemento. Ciertamente, el enunciado no resulta completamente explícito hasta que se especifique esta clase.

Cuando la clase en cuestión es finita, y se conoce al menos aproximadamente su extensión, el enunciado que afirma que existe una probabilidad m/n de que uno cualquiera de sus miembros tenga una propiedad dada, puede interpretarse sencillamente como si estableciera que la propiedad está distribuida de hecho entre los elementos de la clase en la proporción m/n. Sin embargo, no siempre es así. Si formulo el enunciado estadístico que establece que la probabilidad de sacar cara con la moneda que tenía en el bolsillo es 1/2, no he considerado que esté implícito que la moneda será lanzada de hecho un número par de veces. Y tampoco se sostendrá que mi enunciado resulta falsado si de hecho la moneda se arroja sólo dos veces y sale cara las dos veces. La razón de ello es que mi enunciado está construido de forma que resulta al menos parcialmente hipotético. Hace referencia tanto a tiradas reales como a tiradas posibles. La interpretación sencilla tampoco sirve en los casos en los que no intentamos inferir que la extensión de la clase es finita, ya que la afirmación de que una propiedad está distribuida en la proporción m/n entre los elementos de una clase infinita no tiene ningún significado.

La forma usual de enfrentarse a estos casos más complicados es la de invocar la noción de frecuencia límite. Se dice que la distribución de una propiedad entre los elementos de una clase tiene un valor límite m/n si, siguiendo una lista sucesiva de ellos, se llega a un momento después del cual la proporción que presenta la propiedad, contada desde el principio, no difiere de m/n más que en una cantidad insignificante. La probabilidad de que cualquier elemento dado tenga la propiedad se identifica entonces con este valor límite. Así, decir que existe una probabilidad de 1/2 de que, si arrojo esta moneda, salga cara, equivale a decir que, si yo arrojara repetidamente la moneda, llegaría un momento en la serie de tiradas en el cual la distribución de caras en el total alcanzaría el valor límite de 1/2. Puesto que todo lo que se requiere es que el límite, una vez alcanzado, se mantenga indefinidamente, ello permite la posibilidad de que la serie sea infinita.

La teoría de frecuencia de la probabilidad, que es como se llama usualmente a esta interpretación de los enunciados estadísticos, debe incluir el requisito de que las series sobre las que opera estén ordenadas al azar. Habitualmente se considera que esto implica que dichas

series satisfacen la fuerte condición de ser indiferentes a la selección de posición, en el sentido de que toda subserie que se forme mediante métodos tales como la selección de cada elemento *n*-ésimo o, en el ejemplo de tirar la moneda, de cada elemento siguiente a una tirada que resulte cara, alcanza el mismo valor límite que la serie principal. El propósito de ello es la eliminación de ordenaciones artificiales que dotarían a la serie de más de un valor límite respecto a la distribución de la misma propiedad. Por ejemplo, una serie infinita de tiradas que se conformara al patrón cara, cruz, cara, cruz, cruz, cara, cruz, cruz, cruz, y así indefinidamente, sucediendo que cada aparición de una cara fuera seguida por la aparición de un número creciente de cruces, tendería a un límite de un 100 por 100 de cruces. Sin embargo, podríamos disponer la serie de forma que alternaran las caras y cruces, puesto que existe un número infinito de ambas y, en este caso, el valor límite de la proporción de cruces no sería de un 100 por 100, sino de un 50 por 100. Ocasionalmente diré que el hecho de que en la primera ordenación la proporción de cruces tienda a un límite del 100 por 100 deja claro que, en este sentido, no hay que identificar un 100 por 100 de frecuencias con generalizaciones universales, ya que una generalización universal no admite excepciones, en tanto que, como hemos visto en nuestro ejemplo, una frecuencia del 100 por 100 puede admitir un infinito número de ellas.

Un rasgo nada tranquilizador de los enunciados estadísticos, que ya he resaltado [4], es que no son falsables cuando se interpretan de esta forma. Con tal de que no se sepa que la serie es completa, su fracaso en alcanzar un valor límite previsto en cualquier estadio dado dejará siempre abierta la posibilidad de alcanzarlo más adelante. Si tenemos que operar con la teoría frecuencial, estamos por tanto obligados a tener en cuenta esta posibilidad. Debemos considerar que un enunciado estadístico está falsado, al menos por el momento, si la frecuencia que atribuye a la incidencia de alguna propiedad en tal o cual población total es notablemente distinta de aquella con la cual se ha descubierto que parece tal propiedad en una muestra suficientemente amplia. Esta decisión recibe el apoyo de la ley llamada de los Grandes Números, según la cual es muy improbable que la frecuencia de una propiedad en una muestra amplia no consiga igualar aproximadamente la frecuencia de dicha propiedad en la población de la que se ha extraído la nuestra, y se hace cada vez más improbable cuanto mayor es la nuestra. Sin embargo, hay que resaltar que esta ley, al pertenecer como pertenece al cálculo de probabilidades,

[4] Ver más atrás, p. 40.

constituye un enunciado de probabilidad que pertenece a mi primera clase, y no un enunciado de credibilidad. La verdad lógica que expresa es la de que, entre todas las muestras posibles que tienen las grandes dimensiones de las que tratamos, la proporción de aquellas en las que la frecuencia de una propiedad no logra ni siquiera aproximadamente igualar su frecuencia en la población de la cual han sido extraídas, es muy pequeña. Lo que dicha ley no establece es que sea completamente improbable, desde la perspectiva de la credibilidad, que la muestra que nosotros poseemos realmente sea una muestra de la minoría divergente. Esto no invalida la decisión de considerar como falso un enunciado estadístico si es que se opone a la ley de los grandes números, puesto que siempre puede revocarse esta decisión si la evidencia subsiguiente llega a mostrar que hemos estado apoyándonos en una muestra divergente. No obstante, significa que cuando hacemos una inferencia desde el carácter de una muestra hasta el carácter de una población que sobrepasa a la muestra en una medida desconocida, no sólo estamos confiando en la ley de los grandes números, sino también en un principio de muestreo equitativo que no es demostrable lógicamente. Estamos suponiendo que nuestras observaciones no están desviadas, o que si lo están la desviación se extenderá a los casos adicionales sobre los cuales intentamos proyectar nuestro enunciado. En el caso de la mayor parte de los enunciados estadísticos, el alcance de esta proyección será bastante limitado. Pensamos que la estadística actual proporciona una guía para el futuro inmediato más bien que para el futuro indefinido. Aun así, todavía habrá que asumir un principio de muestreo equitativo. Y no parece que exista ninguna forma, libre de circularidad, mediante la cual pueda ser justificado.

Ya hemos señalado que si los enunciados estadísticos se refieren exclusivamente a individuos, se refieren a ellos sólo como elementos de clases. Una consecuencia de ello es que, con tal de que permanezcamos dentro de los confines de la teoría de la frecuencia, la cuestión del grado de probabilidad de que un individuo dado tenga tal o cual propiedad no puede tener ninguna respuesta verdadera, puesto que el individuo puede pertenecen a varias clases diferentes, en las que la propiedad aparece con frecuencias-límite diferentes. Un ejemplo que figura frecuentemente en la literatura acerca de este tema [5] es el de un sueco llamado Petersen que había peregrinado a Lourdes planteándo-

[5] Ver, por ejemplo, Carl Hempel, «Inductive Inconsistencies» (Incoherencias inductivas) en *Logic and Language: Studies Dedicated to Rudolf Carnap* (Lógica y lenguaje: Estudios dedicados a Rudolf Carnap), y mi propia obra *Probability and Evidence*, I, 2.

se el problema del grado de probabilidad de que fuera protestante. Si lo consideramos miembro de la clase de los suecos actuales, la respuesta será que es muy probable que sea protestante; pero si lo consideramos miembro de la clase de los que van de peregrinación a Lourdes, la respuesta será que es muy probable que no sea protestante. Parece, por tanto, como si hubiésemos llegado a una contradicción, con tal de que interpretemos que el problema se refiere propiamente a este caso individual. Sin embargo, la teoría de la frecuencia no permite esta interpretación. Si nos adherimos a esta teoría tenemos que interpretar las dos respuestas aparentemente conflictivas como meras re-enunciaciones de los siguientes hechos: que Petersen es a la vez un sueco y un pregrino a Lourdes, que una gran proporción de suecos es protestante, y que una gran proporción de tales peregrinos no es protestante. Puesto que resulta claro que esos hechos son recíprocamente coherentes, la contradicción se desvanece. Desafortunadamente, con ella se desvanece el problema que estábamos intentando plantear acerca de Petersen.

Este resultado no es satisfactorio, ya que frecuentemente queremos llegar a una única estimación de probabilidad para un caso individual. Por ejemplo, yo podría estar interesado en las estadísticas de longevidad por el hecho de que conciernen a mis propias expectativas de vivir hasta una edad madura. Si fuera así, yo no creería que fuese racional elegir al azar entre las distintas clases de las que soy un elemento y estimar mis oportunidades según la duración promedio de vida que se obtenía dentro de esa clase. Aunque restringiéramos las clases a aquellas que muestran una frecuencia cuya proyección yo hubiera creído justificada, no obstante no me daría igual una que otra. Escogería la única que estuviera definida por el mayor número de predicados, sobre la base de que, de esta manera, haría menor el riesgo de no advertir cualquier factor que afectara a mi caso especial. Pero mientras que ésta puede ser una estrategia racional, no es en cambio una estrategia que pueda justificarse, y ni siquiera formularse, en función de la teoría de la frecuencia. Si se considera que la asignación de tal o cual probabilidad a un caso individual implica solamente que existe tal o cual frecuencia en alguna clase a la que pertenece el individuo, entonces no puede atribuirse ningún sentido a la afirmación de que la elección de una clase cualquiera proporciona una estimación de probabilidad mejor que la elección de otra. No puede haber nada que escoger entre ellas, con tal que se hayan fijado correctamente las frecuencias respectivas. Si tenemos que justificar, o si tenemos incluso que ser capaces de interpretar, la realización de tal elección, tenemos que encontrar alguna forma de relacionar los enunciados estadísticos con enunciados de credibilidad.

3. *La teoría lógica y los enunciados de credibilidad*

Nuestro primer problema al llegar a los enunciados de credibilidad es el de decidir cómo hay que analizarlos. Se ha supuesto frecuentemente que también son elípticos, en el sentido de que cuando establecen que alguna proposición es probable, lo que están estableciendo realmente es que la proposición es probable relativamente a tal o cual evidencia. Esta es la opinión que sostienen los que consideran que el concepto de probabilidad en este uso es un concepto lógico, o los que, como Keynes [6], consideran que cubre todos los enunciados de probabilidad, o los que, como Carnap [7] y Russell [8], consideran que los enunciados estadísticos corresponden al concepto diferente de frecuencia proporcional.

La consecuencia del tratamiento de la probabilidad como una relación lógica es que los enunciados construidos de esta forma se convierten en enunciados analíticos, en el sentido de que la respuesta a la pregunta de si una proposición hace probable a otra, y en qué medida, dependerá sólo del contenido de las proposiciones y de la decisión de asignarles una probabilidad inicial. Así, en el sistema de lógica inductiva de Carnap [9] las diferentes distribuciones posibles de valores de verdad entre las proposiciones primitivas del sistema representan diferentes estados posibles del universo que el sistema describe. Algunas de estas descripciones de estado, como las ha llamado Carnap, tendrán la misma estructura, en el sentido de que representan a aquellas propiedades que el sistema admite, cuya aparición se da con la misma frecuencia, aunque no las asigne exactamente a los mismos individuos. En un universo finito habrá un número finito de esas estructuras posibles. Se adopta entonces la decisión de considerar las descripciones de esas estructuras posibles como si fueran igualmente probables, considerando que se carece de todo elemento de prueba, o, lo que es lo mismo, antes de toda experiencia. Como resultado de esta decisión, se asigna a cada descripción de estado una probabilidad inicial o, en términos de Carnap, un grado inicial de confirmación, que es inversamente proporcional al número de estructuras posibles multiplicado por el número de descripciones de estado que exhiben la misma estructura. Puesto que toda proposición es equivalente a la disyunción de las descripciones de estado en las que resulta verdadera, y puesto que la probabilidad de una disyunción es igual a

[6] J. M. Keynes, *A Treatise on Probability*, parte I.
[7] Rudolf Carnap, *The Logical Foundations of Probability*.
[8] Bertrand Russell, *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, pp. 343-344. (Existe traducción castellana: *El conocimiento humano*, Madrid, Taurus 1964.)
[9] *Op. cit.*

la suma de las probabilidades de las proposiciones que pone en disyunción, se sigue que toda proposición que pueda figurar en el sistema tiene asignada cierta medida definida de probabilidad inicial. Puesto que también se considera que la probabilidad que una proposición confiere a otra depende de la medida en la que resultan verdaderas en las mismas descripciones de estado, es fácil probar entonces que su relación está determinada únicamente por sus probabilidades iniciales. Lo que se deja a la experiencia es la acumulación de evidencias. Todo lo demás se establece *a priori*.

Puesto que el sistema de Carnap sólo intenta proporcionar un modelo sobre el cual eventualmente se podría moldear algún sistema práctico para apostar sobre el curso de la experiencia futura, el hecho de que no consiga proporcionar un análisis satisfactorio de los enunciados de credibilidad no supone una objeción en su contra. Lo que sí podría objetarse es la arbitrariedad del principio especial de uniformidad que se encuentra encubierto en la decisión de considerar que todas las estructuras posibles tienen la misma probabilidad. No obstante, si estamos buscando un análisis de los enunciados de credibilidad, existe una fuerte objeción a la construcción de la probabilidad en este sentido como si se tratara de una relación lógica. La dificultad es del mismo tipo que la que surge cuando se intenta aplicar la teoría de la frecuencia a un caso individual. Al igual que la probabilidad de un acontecimiento, en función de la frecuencia, puede ser diferente según que se asigne a diferentes clases, así la probabilidad lógica de una proposición puede ser diferente según sea que guarde relación con diferentes aspectos de la evidencia. Supongamos ahora que estamos interesados en la verdad de alguna proposición «*p*», para lo cual disponemos de la evidencia de las proposiciones «*q*» y «*r*», y de la probabilidad, que hemos estimado correctamente, de «*p*» respecto a «*q*», respecto a «*r*» y respecto a «*q*» y a «*r*» a la vez, siendo el resultado diferente en cada caso. ¿Tenemos alguna razón, sobre la base de la teoría lógica, para preferir una de estas estimaciones a la otra? La respuesta es que no podemos tener ninguna. De acuerdo con la teoría, todas las proposiciones que expresan esas diferentes estimaciones son lógicamente verdaderas. Pero entonces, ¿cómo podemos tener alguna base para decidir entre ellas?

La respuesta que los propugnadores de la teoría lógica han dado a esta objeción, que yo planteé por primera vez hace quince años [10], es

[10] Ver «The Concept of Probability as a Logical Relation» (El concepto de probabilidad como una relación lógica), en *Observation and Interpretation* (Observación e interpretación). Proceedings of the Ninth Symposium of the Colston Research Society at Bristol University. Una reimpresión de este ensayo se puede encontrar en mi libro *The Concept of a Person*.

que tenemos que adoptar la regla metodológica que afirma que las probabilidades por las que nos guiamos son aquellas que se refieren a la evidencia total. Tal como se establece, esta regla resulta algo oscura, puesto que no hemos dicho en qué se debe considerar que consiste la evidencia total. Pero quizás podamos construirla como un requisito de tratar en todo momento de maximizar la evidencia. Por motivos de moralidad, y también de economía, la regla podría tener que estar sometida a ciertas restricciones, pero, con estas salvedades, parece concordar con el sentido común. Si nos preguntamos qué razón existe para adoptarla, la respuesta obvia es que, al hacerlo, nos colocamos en una posición mejor para estimar lo que realmente puede acontecer. Pero lo que han pasado por alto los propugnadores de la teoría lógica es que ésta no es una respuesta que ellos puedan dar coherentemente. Si se construye el enunciado que afirma que es probable que «*p*» sea verdadero como una forma elíptica de decir que «*p*» está confirmado en gran medida por alguna otra proposición «*q*», o por algún otro conjunto de proposiciones «*q, r, s, ...*», entonces cualquier enunciado verdadero de este tipo debe ser tan bueno como cualquier otro. No se puede decir que uno u otro de entre ellos esté más cerca de dar en el blanco, porque para ellos no existe precisamente ningún blanco en el que dar. Sobre esta base, la regla de que tenemos que maximizar la evidencia parece enteramente arbitraria. Ni siquiera su propósito puede expresarse.

Para expresarlo, tenemos que ser capaces de hablar de probabilidad o verosimilitud en «un sentido absoluto» —como lo llamó G. E. Moore en su *Commonplace Book* (Libro de los tópicos)—, aquel sentido en el que, como él afirma, «Cuando dices que algo es probable, lo que estás diciendo es meramente que se trata de algo que resulta razonable esperar» [11]. Seguramente esto constituye, como pretende Moore, un uso extremadamente habitual del término, aunque quizá no es un uso al que nos podamos adherir coherentemente en todo momento. Así, cuando se sabe que algo que era considerado probable no ha sucedido, nos inclinamos a decir retrospectivamente que *parecía* que se trataba de algo probable, en vez de decir que *era* probable, aunque el hecho de que aquello no tuviera lugar no implique que no fuera razonable esperar que sucediera. Y esto es así porque caracterizamos a las proposiciones como probables o improbables cuando sentimos que no nos encontramos en situación de caracterizarlas como verdaderas o falsas. Cuando se pueden hacer confiadamente ads-

[11] The Commonplace Book of G. E. Moore (El libro de los tópicos de ...), ed. Casimir Lewy, p. 403.

cripciones de verdad o falsedad, se piensa que están de más las adscripciones de probabilidad. Esta puede ser la razón por la cual algunos filósofos han sostenido que palabras tales como «probablemente», al menos en la forma en que aparecen en enunciados de credibilidad, desempeñan sólo un papel ejecutivo. Desde esta perspectiva, decir que «p» es probable, es expresar meramente una falta de confianza absoluta en la verdad de «p», y animar a otros a que sientan lo mismo. Sin embargo, esto equivale a pasar por alto el hecho de que podemos hablar de forma significativa de lo que sucedería si tal o cual estado de cosas fuera probable, sin inferir en ningún momento que ese estado de cosas pueda darse realmente. Y equivale, al menos, a prestar muy poca atención al hecho de que podemos discutir si está justificado un enunciado de credibilidad. Indudablemente, cualquier elemento de prueba dirigido a mostrar que es razonable creer «*p*» también constituirá un elemento de prueba dirigido a mostrar que «*p*» es verdadero, pero, al menos en principio, las dos conclusiones pueden distinguirse. En verdad, deben ser distinguidas si tenemos que conceder la posibilidad de que resulten falsas algunas proposiciones en las que resulta razonable creer. Naturalmente, no sabemos cuáles son. Si lo supiéramos, no sería razonable creer en ellas.

A pesar de las vacilaciones del uso ordinario, pienso, en consecuencia, que es preferible construir la aserción de que «p» es probable como una aserción de que es razonable creer «*p*» más bien que construirla como una aserción cualificada de «*p*». Este procedimiento también tiene la ventaja de que la exigencia de maximizar la evidencia puede haber proporcionado la justificación que no se logró obtener de la teoría lógica de la probabilidad. Ya que resulta claro que si estamos considerando si es razonable creer «*p*», queremos, en la medida en que sea practicable, tener en cuenta cualquier factor que guarde alguna relación con la cuestión de si «*p*» es verdadero. La mejor posición es aquella en la cual disponemos de alguna generalización de ley que, junto con los hechos que nos son conocidos, nos capacita para deducir «*p*» o, por el contrario, «no-*p*». En tal caso, resulta claro que es esencial no pasar por alto ningún hecho que pudiera hacer que la ley no fuera aplicable. Si nos viéramos reducidos a confiar en un enunciado de tendencia, existiría una necesidad correspondiente de tener en cuenta cualquier hecho que refuerce o debilite la tendencia de la evidencia existente a estar asociada con el objeto de nuestra indagación. Por ello, cuando aplicamos la teoría de la frecuencia a un caso individual, tenemos que considerarlo como si fuera la clase más pequeña para la cual existe una frecuencia proyectable. Hemos visto que esta regla no puede justificarse en función

de la teoría de la frecuencia, y la razón para que sea así es que no se trata de una regla para estimar probabilidades, tal y como la presenta la teoría. Representa una precaución que tenemos que adoptar al usar la estadística para prever lo que sucederá realmente en un caso individual.

Al hablar de la justificación de tales reglas, estoy suponiendo, naturalmente, que resulta razonable confiar en las generalizaciones, que constituyen aquello cuya salvaguarda tienen encomendada dichas reglas. Pero puede objetarse que es precisamente esto lo que cuestiona el argumento de Hume. Tampoco hemos recorrido todo este camino para encontrarnos con esto. Todo lo que ha surgido de nuestra discusión de la probabilidad es que estamos justificados al proyectar nuestras hipótesis si tenemos derecho a suponer que los casos que se conforman a ellas no son casos desviados. Y esto sólo nos lleva a la conclusión trivial de que podemos confiar en nuestros ejemplos si suponemos que son legítimos. Realmente, ¿no podemos ir más allá de esto?

C. El problema de la confirmación

Permítaseme decir que no creo que podamos hacerlo. Hemos visto ya que es inútil buscar una garantía contra el error, y encontramos ahora que buscar una seguridad en el hecho de que tenemos al menos una probabilidad muy buena de estar en lo cierto conduce sólo al resultado de que adoptamos nuestra posición simplemente sobre la base de lo que pensamos que es razonable creer. La exigencia de una prueba de que realmente sea razonable lo que creemos que es razonable, nos deja perplejos, ya que no sabemos siquiera qué podría considerarse como prueba. Esto no equivale a decir que nuestras normas de racionalidad no estén sometidas a crítica. Cualquiera puede sugerir que nos serviría mejor algún otro método de elección de nuestras hipótesis. Pero ¿cómo hay que comprobar esta pretensión salvo adoptando el método y viendo cómo funciona? Y si descubrimos que funciona y, consecuentemente, nos adherimos a él, de nuevo estaremos tomando nuestra experiencia anterior como una guía para el futuro. ¿A qué otra cosa tenemos que atenernos?

La posición puede hacerse más clara si consideramos cómo justificamos nuestras creencias. Supongamos que la proposición en cuestión se relaciona con algún acontecimiento particular que no puedo alegar que percibo o recuerdo. Si se me pregunta, entonces, qué razón tengo para aceptarla, la mejor vía de la que dispongo para con-

testar será aducir alguna otra proposición o conjunto de proposiciones con las cuales creo que está conectada mediante una generalización universal o al menos mediante una fuerte generalización de tendencia. Si aquellos a quienes estoy intentando convencer aceptan esas otras proposiciones, y aceptan también la generalización, no necesito ir más allá. Si no las aceptan, o no aceptan la generalización, entonces, a mi vez, tengo que intentar justificarlas. Si la proposición cuestionada se relaciona con algún acontecimiento particular, procederé igual que antes. Si es la generalización lo que tiene que ser justificado, puede que sea capaz de mostrar que es derivable de alguna generalización más amplia o de alguna teoría que mis interlocutores acepten. En otro caso, no puedo hacer nada mejor que mostrar que concuerda con toda la experiencia disponible.

El hecho de que se acepte una proposición no implica, realmente, que sea verdadera. De igual manera, las proposiciones que presentamos seriamente como verdaderas han de ser forzosamente idénticas a aquellas que aceptamos. Admitir la posibilidad de que no sean verdaderas equivale, en términos prácticos, a admitir que tal vez tengamos ocasión de rechazarlas. En consecuencia, la conclusión de que se ha justificado una creencia siempre está sujeta a revisión. Puede sobrevivir al descubrimiento de que se ha aceptado una proposición falsa, e incluso al descubrimiento de que la creencia misma es falsa, ya que la aceptación de una proposición falsa puede incluso haberse justificado si ella dependía de su conexión con proposiciones verdaderas mediante una generalización verdadera de tendencia. Puede sobrevivir al descubrimiento de que una generalización universal en la que se ha confiado resulta ser falsa, siempre que la generalización tenga una validez suficientemente amplia como para implicar una fuerte generalización de tendencia que es verdadera. Por el contrario, no sobreviviría al descubrimiento de que el argumento carecía de una base sustancial de verdad.

Surge ahora la cuestión de si es suficiente que las proposiciones que se utilizan para justificar una creencia deben ser realmente verdaderas, o si también es necesario que tengamos una buena razón para creer que son verdaderas. La ventaja de hacer que sea suficiente que las proposiciones en cuestión sean realmente verdaderas es que entonces tenemos un criterio definido para decidir cuándo están justificadas nuestras creencias. La desventaja es que no se nos exige que sepamos, o que tengamos siquiera algún fundamento para creer que el criterio ha sido satisfecho. Por otro lado, si insistimos en que tenemos una buena razón para aceptar cualquier proposición que se utilice para justificar otra, corremos el riesgo de embarcarnos en un

proceso infinito de regresión, puesto que siempre que demos una razón de cualquier creencia, tendremos que dar una razón de la razón, y así *ad infinitum*. Sólo podemos hacer que se detenga la regresión estableciendo reglas especiales, tales como que cualquier juicio seguro de percepción o memoria está justificado *prima facie*, o que está justificada, al menos provisionalmente, la aceptación de una generalización si tenemos en su favor un elemento de juicio de tal o cual fuerza. Esto todavía no habrá satisfecho el argumento de Hume, pero no existe ninguna ayuda para ello. El tipo de seguridad que reclama no está disponible simplemente.

Sin embargo, la dificultad no reside solamente en que el argumento de Hume siga sin satisfacerse, sino que la misma noción de elemento de juicio no es clara. Ya me he referido en una o dos ocasiones [12] a la paradoja de Hempel, según la cual cualquier estado de cosas que sea lógicamente coherente con una hipótesis dada la confirma. Esta conclusión va, en gran medida, en contra de la intuición, pero es difícil ver cómo podemos evitarla. Para usar el ejemplo de Hempel, se considera que la proposición que afirma que todos los cuervos son negros es equivalente, por lo común, tanto a la proposición que establece que todas las cosas que no son negras no son cuervos, como a la proposición que establece que todas las cosas o bien no son cuervos o bien son negras. Y parecería errado negar que proposiciones equivalentes sean confirmadas de igual manera por el mismo elemento de juicio. Pero entonces, como hemos visto, la proposición que establece que todos los cuervos son negros va a ser confirmada no sólo por ejemplos de cuervos negros, sino también por ejemplos que satisfacen de manera similar las restantes proposiciones, esto es, por cualquier cosa salvo ejemplos de cuervos que no sean negros. Sin embargo, hay que señalar que la idea de confirmación que está funcionando aquí es la de proceder mediante un conjunto finito de ejemplos. La generalización se confirma progresivamente en el sentido de que el número de casos que se descubre que son favorables es una proposición creciente del total. Pero desde este punto de vista, las proposiciones que genera la paradoja no son equivalentes. Se ocupan de diferentes conjuntos de cosas.

Pero ¿cómo se aplica esta idea de confirmación a generalizaciones abiertas, en las que no se supone que el número de casos sea finito? Ya que resulta claro que si el número total de casos es infinito, la proporción de aquellos que resultaron ser favorables no crecerá. Aunque se examinen muchos, faltará todavía un número infinito. Creo que la respuesta es que esto se aplica sólo indirectamente.

[12] Ver más atrás, pp. 40 y 174.

Por esta vía, las generalizaciones abiertas se confirman mediante la confirmación de las generalizaciones que se derivan de ellas al restringir sus antecedentes a un número finito de casos. Realmente, es verdad que la validez de una generalización abierta lleva consigo la validez de todas las generalizaciones que sean equivalentes a ella. Si esto no se aplica a su confirmación es porque la forma en la que es confirmada no sirve para sus equivalentes. Al confirmar la verdad de algún conjunto finito de proposiciones —con el resultado de que ésta, y aquélla, y aquella otra cosa, que no son negras, no son cuervos— no obtengo nada que implique siquiera que existen cuervos.

Se ha sugerido [13] que la generalización que establece que todas las cosas que no son negras no son cuervos no es siquiera confirmada mediante ejemplos positivos, sobre la base de que la propiedad de no ser una cosa negra no es proyectable. Ya no creo que esto nos sirva como solución para la paradoja de Hempel, ya que no cubre suficientes casos. Por ejemplo, la propiedad de ser invertebrado y la de poseer riñones se consideran igualmente proyectables. Con todo, parecería extraño establecer la confirmación de la generalización que afirma que los invertebrados carecen de riñones examinando animales que los tienen y descubriendo que son vertebrados. Sin embargo, la cuestión es importante a causa de su relación con otra dificultad que ha sido suscitada recientemente por Nelson Goodman [14], aunque se remonta efectivamente a Hume. Dicha dificultad es que cualquier conjunto de ejemplos positivos que confirme una generalización universal H confirmará también alguna otra generalización con la que H resulte incompatible. El ejemplo que toma Goodman para ilustrar esto es el de la generalización que afirma que todas las esmeraldas son verdes, y obtiene su resultado introduciendo el predicado verdul, que no es convencional, aplicándolo o bien a todo lo que se examina antes de un momento dado *t* y que resulta ser verde, o bien a lo examinado en circunstancias distintas y que resulta ser azul. Entonces, todos los casos de esmeraldas verdes que se observan antes de *t* serán también casos de esmeraldas verdules, aunque la hipótesis de que todas las esmeraldas son verdes y la de que todas las esmeraldas son verdules sean incompatibles recíprocamente. El descubrimiento, después de *t*, de que no todas las esmeraldas son verdules no suprime el problema, puesto que entonces se puede introducir un nuevo pre-

[13] Por ejemplo, por W. V. Quine en *Ontological Relativity, cap. V.* (Existe traducción castellana: *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1974.) Ver también mi libro *Probability and Evidence.*

[14] En su libro *Fact, Fiction and Forecast* (Hecho, ficción y pronóstico).

dicado que difiera de verdul sólo en que el *t* que ayuda a fijar su aplicación esté en algún momento posterior.

Se han suscitado ciertas discusiones acerca de la legitimidad de predicados tales como «verdul», en las que no entraré aquí, en parte porque creo que no dan en el clavo. Lo que obtendremos mediante tales dispositivos es la capacidad de conferir una forma universal a hipótesis que expresaríamos de forma más natural diciendo que algún A es B, y que algún A no es B. La cuestión subyacente, cualquiera sea el modo en que expresemos, es sencillamente la planteada por Hume de que no importa cuántos A se haya observado que son B sin excepción sigue planteando el problema de si esto será también verdad de cualquier otro A adicional. La ventaja de introducir un predicado especial que será satisfecho tanto por los A que son B como por los que no lo son, será que los casos que ejemplifican la hipótesis de que todos los A son B puede representarse entonces como si ejemplificaran asimismo la hipótesis contraria. Sin embargo, no resulta esencial proceder de esta forma. Si concediéramos que la hipótesis contraria era simplemente que sólo tal o cual proporción de los A era B, o que todos los A examinados antes de un momento determinado, o dentro de un área determinada, eran B, y los otros no, se obtendría el mismo resultado. Si en un saco hay cien canicas y se sacan noventa y nueve y resulta que son verdes, tenemos una confirmación rotunda de la hipótesis de que todas las canicas del saco son verdes, pero tenemos igualmente una confirmación rotunda de la hipótesis de que un 99 por 100 de las canicas son verdes y un 1 por 100 de algún otro color. No está claro que se haya ganado mucho más formulando así la segunda hipótesis, según la cual, cualquiera que fuera el color que habitualmente se hubiera adjudicado a la canica restante, todavía habría algún predicado de color del que pudiera decirse que satisfacen todas las canicas.

La moraleja de tales ejemplos, como quiera que estén formulados, es que, cualesquiera que sean los elementos de juicio, siempre tenemos cierta libertad en la elección de las hipótesis que vamos a proyectar. Nuestra preferencia por hipótesis universales, al menos al nivel macroscópico, y por el uso de predicados a los que estamos acostumbrados, no tiene más garantía que el éxito que nos ha proporcionado. Si alguien sostiene que la elección de hipótesis diferentes, o el uso de predicados diferentes, nos servirá mejor en el futuro, no podemos mostrar que está equivocado. Sólo podemos esperar el acontecimiento. Realmente, podemos decir que lo más verosímil es que estemos en lo cierto, pero sólo porque medimos la verosimilitud en función de las teorías que aceptamos.

D. Causa y efecto

Hasta ahora he dicho muy poco acerca de la relación causa-efecto de la que Hume se ocupó especialmente. La razón es que no todas las generalizaciones de ley son leyes causales, tal y como se entiende habitualmente este término, y el argumento de Hume se aplica a todas las formas de inferencia fáctica. No obstante, el concepto de causa es de suficiente interés como para requerir algunos comentarios adicionales.

Las dos definiciones que el mismo Hume da de una causa, en su *Treatise of Human Nature,* son, en primer lugar, que es «un objeto precedente y contiguo a otro, sucediendo que todos los objetos que se parecen al primero están en una relación semejante de prioridad y contigüidad con aquellos objetos que se parecen al último». Y, en segundo lugar, que es «un objeto precedente y contiguo a otro, y unido de tal forma con él en la imaginación, que la idea del uno determina a la mente a formar la idea del otro, y la impresión del uno a formar la idea más vivaz del otro» [15]. Esas definiciones no son incompatibles y supongo que Hume intentó que estuvieran combinadas. Sin embargo, tal y como se establecen, no son totalmente satisfactorias. Para empezar, debe estar claro que los «objetos» a los que se refieren son situaciones o acontecimientos particulares. La exigencia de que causa y efecto deben ser contiguos espacio-temporalmente tiene que hacerse más precisa, a la vista de las dificultades que aguardan a la noción de contigüidad [16]. En cualquier caso, no es deseable eliminar *a priori* la posibilidad de acción a distancia. Una crítica más seria es la de que no todas las conjunciones constantes, incluso las de acontecimientos adyacentes, tienen que considerarse causales: a veces se piensa que son accidentales y, a veces, que son los efectos conjuntos de una causa ulterior. Finalmente, debe ser un error definir las causas de forma tal que siempre que usamos un lenguaje causal no estamos exhibiendo meramente de nuestros propios hábitos mentales, sino que realmente estamos hablando de ellos.

No obstante, a pesar de estos defectos de las definiciones de Hume, los principios subyacentes son correctos. Los puntos importantes son, en primer lugar, como hemos visto [17], que la base para una adscripción de causalidad no puede ser otra cosa que una correlación *de facto.* En segundo lugar, como también hemos [18] visto, que

---

[15] David Hume, *A Treatise of Human Nature,* libro I, sec. XIV.
[16] Ver nuestra discusión de las paradojas de Zenón, pp.
[17] Ver más atrás, pp. 163-167.
[18] Ver más atrás, pp. 168-170.

la diferencia entre una generalización accidental y una generalización de ley consiste en una diferencia en nuestra actitud hacia ellas. Y, en tercer lugar, que todo juicio causal lleva consigo una referencia implícita a alguna generalización de carácter semejante a una ley.

Se ha cuestionado este último punto sobre la base de que a menudo asignamos causas sin tener en mente ninguna ley causal, o sin ser siquiera capaces de satisfacer la petición de que los formulamos. Esto sucede especialmente cuando estamos tratando con asuntos humanos, a escala personal o a escala social. Puedo creer que sé por qué mi amigo se está comportando de tal o cual forma en alguna ocasión determinada, sin que existan circunstancias presentes respecto a las cuales estoy preparado para decir que siempre que tienen lugar, o sólo cuando tienen lugar, él se comporta de esa forma, y todavía menos que esto es verdad de todos los hombres, ni siquiera de todos los hombres del tipo que él ejemplifica. Los historiadores discuten acerca de las causas de las guerras, o de las revoluciones, o del ascenso y caída de los imperios, sin que sus disputas adopten la forma de una apelación a leyes contrapuestas. En realidad, si se conocieran esas leyes, no dejarían espacio para tales disputas. También puede argumentarse que un niño no tiene que comprometerse en un razonamiento inductivo para descubrir que puede hacer que sucedan cosas, o que le sucedan cosas. Su concepto de causa se deriva de casos particulares en los que él sabe que él mismo ha sido un agente, o un sujeto pasivo del acontecimiento.

Las respuestas a esos argumentos son, en primer lugar, que, aunque la persona que hace un juicio causal no cree en la generalización implícita, sin embargo, se requiere su validez para que el juicio sea verdadero. Y, en segundo lugar, que, en tanto que la generalización debe tener un carácter parecido al de una ley, en el sentido de que se presta para una proyección, no tiene, en cambio, por qué constituir algo más que una generalización de tendencia. Ya que cuando hablamos de las causas del comportamiento humano, la mayoría de las veces usamos la palabra «causa» en el sentido de «condición necesaria». Estamos proclamando que el comportamiento en cuestión no hubiera sobrevenido si no hubiera ocurrido tal o cual acontecimiento. La idea que se esconde detrás de esto es que existe un número finito de vías por las que aflora tal comportamiento. Esto equivale a decir que el comportamiento está unido con diferentes acontecimientos mediante diferentes generalizaciones de tendencia. Si se ejemplifica una de esas generalizaciones en una ocasión particular, y las otras no, decimos que el acontecimiento que entra en la generalización constituye la causa. Así, puedo juzgar que alguien está enfadado porque ha sido insultado. Para llegar a esta conclusión no necesito creer que

el hecho de que se lo insulte hace invariablemente que se enfade, ni que esto sea lo único que lo enfade. Basta con que yo crea que sufrir un insulto es una de las condiciones bajo la cual las personas de su tipo frecuentemente se enfadan, y que no tengo ninguna evidencia presente de una explicación en sentido contrario. En general, ésta es la forma en que operan los motivos. Los filósofos han distinguido erróneamente entre motivos y causas, porque han pasado por alto el hecho de que la generalización de la que depende un juicio causal no necesita ser universal. Esto tampoco se aplica sólo a las causas del comportamiento humano. Por ejemplo, cuando hablamos de las causas de los cambios de tiempo, no nos basamos en otra cosa que en generalizaciones de tendencia.

En los casos en que existe una apelación a una generalización universal, se considera que habitualmente el estado de cosas al que se denomina causa es parte de una condición suficiente. Surge entonces la cuestión de por qué tiene que ser destacado de entre los demás factores que son igualmente necesarios para producir el efecto. En cierta medida, esta elección es arbitraria, pero existen algunas consideraciones que tienden a dirigirla. La noción de causa es susceptible de estar asociada con la de cambio, de forma que cuando se piensa que un acontecimiento está determinado en parte por condiciones preexistentes y en parte por una condición que aparece nuevamente, lo que es escogido como causa es la nueva condición aparecida. También nos inclinamos a escoger factores que resulten de nuestras propias acciones y omisiones. Por ejemplo, si un coche que ha agotado la gasolina se detiene en el ascenso de una colina, decimos que la causa de su parada no es la inclinación, sino la carencia de gasolina. Esto concuerda también con el hecho de que la elección de una condición como causa se hace a menudo para servir al propósito de alabanza o culpa. Así, se tiende a fijar omisiones en alguna persona determinada que ha descuidado su obligación, si bien, en lo que afecta a la producción del efecto, lo que puede ser relevante es que la acción no estuviera hecha, no que tal o cual persona haya dejado de hacerla.

Como hemos visto en el caso de la mente y el cerebro [19], sucede a veces que cuando dos tipos concurrentes de efectos están sistemáticamente correlacionados, y por tanto podría pensarse que uno determina a otro, escogemos uno de ellos como la causa del otro porque figura en un sistema explicativo más amplio. Así, pensamos que la altura de un objeto determina la longitud de su sombra, en vez de pensar que ambas se determinan mutuamente, porque podemos

[19] Ver más atrás, p. 145.

dar cuenta de la altura del objeto sin referirnos a la sombra, pero no podemos dar cuenta de la longitud de la sombra sin referencia al objeto. También se da el hecho de que cuando actuamos de forma tal que alteramos tanto el objeto como la sombra, actuamos directamente sobre el objeto, y no sobre la sombra.

La influencia de una teoría más amplia también da cuenta de los casos en los que un elemento en una conjunción constante es tratado como un signo del otro, en vez de ser tratado como su causa. El que las hojas caigan cuando los días se hacen más cortos es una ilustración del hecho de que el ritmo de la vida de los árboles sigue estrechamente el ritmo de las estaciones. Los dos procesos no se relacionan uno con otro como la causa y el efecto, porque cada uno de ellos se puede explicar independientemente. Un cambio del barómetro se considera como un signo, y no como una causa, de un cambio de tiempo, porque aceptamos una teoría que explica ambos cambios en función de otros factores, y da cuenta, asimismo, de su concordancia.

Puesto que todo enunciado causal puede representarse como si ofreciera una explicación de la verdad de una proposición por referencia a la verdad de otra, resultaría más interesante o bien dejar de pensar en la causalidad como una relación o, si esto es decir demasiado, concebir sus términos como si consistieran en hechos más bien que en acontecimientos. Esto también tendrá la ventaja de capacitarnos para admitir causas negativas, puesto que no existe ningún sentido sencillo en el cual pueda caracterizarse como un acontecimiento la ausencia de alguna condición, o el que alguien deje de hacer algo.

No sólo esto, sino que la concepción humana estricta de la causalidad como una relación entre acontecimientos distintos no hace justicia a la complejidad de nuestro uso. Los casos en los que un enunciado causal une dos estados de cosas al nivel observacional y teórico son, sin duda, los más comunes, pero también hablamos de una disposición como la causa de sus manifestaciones, como cuando decimos que las acciones de un hombre son causadas por su ambición. Hablamos del comportamiento de un objeto como si éste fuera el efecto de su composición o estructura, como sucede cuando decimos que algo se estira porque está hecho de goma. A veces usamos un lenguaje causal para encapsular una teoría, como cuando hablamos de la gravitación como una causa. Lo que es común a todos esos usos es que el estado de cosas que estamos considerando como un efecto encaja en un patrón más amplio. Pero los patrones pueden ser de distintos tipos.

Entonces, ¿qué atañe el *propter hoc* al *post hoc?* En el nivel fáctico, nada en absoluto, con tal de que la conjunción sea constante en ambos casos. En el nivel explicativo, la diferencia es que los enunciados causales implican generalizaciones que pretendemos proyectar. Como ya hemos visto, ésta es una diferencia que reside en el reino de la ficción [20]. En la naturaleza, una cosa sucede precisamente después de otra. Causa y efecto tienen su puesto sólo en nuestras extensiones y ordenaciones imaginarias de esos hechos primarios.

[20] Ver más atrás, pp. 168-170.

Capítulo 9
LOGICA Y EXISTENCIA

A. Las leyes de la lógica

1. *El cálculo proposicional*

Creo que he dicho todo lo que hay que decir por ahora acerca de la necesidad causal. Hemos visto que no se trata de ninguna relación fáctica, sino de algo que se atribuye a los hechos sólo porque los sometemos a ciertos tipos de leyes naturales. Y hemos visto que lo que distingue a una ley natural de una mera generalización de hecho es que se trata de una generalización que queremos proyectar sobre casos desconocidos o imaginarios. ¿Y qué hay de la necesidad lógica? Dije más atrás [1] que lo que era lógicamente posible era aquello que era coherente con las leyes de la lógica. De esto se sigue que la negación de una ley de la lógica resulta lógicamente imposible y, en consecuencia, que las mismas leyes de la lógica son lógicamente necesarias. Por tanto, tenemos que explicar qué son las leyes de la lógica y cómo obtienen su verdad.

Si examinamos un manual moderno de lógica descubriremos normalmente que comienza con una enumeración de ciertas formas de oraciones. Lo característico de tales formas es que las oraciones que se integran en ellas están combinadas, y, en un caso, están completadas, con elementos de una clase de expresiones de la que se dice

[1] Ver más atrás, p. 165.

que representa constantes lógicas. Normalmente, esas expresiones son símbolos artificiales, que pertenecen a alguna de las diversas notaciones lógicas habituales. Cuando se traducen al castellano, adoptan la apariencia de las palabras «no», «y», «o bien..., o bien...», «si..., entonces» y «si, y sólo si». Sin embargo, esta traducción es sólo aproximada, puesto que el significado que se asigna a esos símbolos no depende de las sutilezas de sus equivalentes aproximados en cualquier lenguaje natural, sino que es determinado explícitamente mediante un conjunto de reglas. Puesto que las oraciones sobre las que operan los signos son solamente aquellas que expresan proposiciones verdaderas o falsas, las reglas consisten en el emparejamiento de los valores de verdad de las proposiciones que resultan de las distintas operaciones, con los valores de las proposiciones sobre las que se opera. Así, si «*p*» y «*q*» son proposiciones cualesquiera, la proposición «no *p*» es verdadera precisamente en el caso de que «*p*» sea falsa, y resulta falsa precisamente en el caso de que «*p*» sea verdadera. La conjunción «*p* y *q*» es verdadera en el caso de que «*p*» sea verdadera y «*q*» sea verdadera. La disyunción «*p* o *q*» es verdadera en todos los casos salvo en aquel en el que tanto «*p*» como «*q*» son falsas. La implicación «si *p* entonces *q*» es verdadera precisamente en el caso de que, o bien «*p*» sea falsa, o bien «*q*» sea verdadera. Y la equivalencia «*p* si, y sólo si *q*» es verdadera en el caso de que «*p*» y «*q*» sean ambos verdaderos o ambos falsos.

Interpretadas de esa forma, esas constantes lógicas no son mutuamente independientes. Todas ellas pueden ser definidas, o bien sobre la base de negación y conjunción, o bien sobre la base de negación y disyunción. Por ejemplo, «*p* y *q*» puede transformarse en «no, o bien no-*p*, o bien no-*q*». Por el contrario, «*p* o *q*» puede transformarse en «no a la vez no-*p* y no-*q*». En realidad, podemos ir más allá y reducirlas todas ellas a una sola. Esto puede conseguirse, o bien tomando como primitivo un signo que, cuando se aplica a proposiciones cualesquiera «*p*» y «*q*», proporciona la proposición «no a la vez *p* y *q*», o tomando como primitivo un símbolo que proporcione la proposición «Ni *p*, ni *q*». Así, si consideramos que «*p*/*q*» es verdadero precisamente en el caso de que «*p*» y «*q*» no sean ambos verdaderos, podemos definir «no-*p*» como «*p*/*p*» y «*p* y *q*» como «(*p*/*q*)/(*p*/*q*)». Para fines expositivos, sin embargo, es conveniente mantener la lista de constantes que he dado en un principio.

Hay que señalar que todos estos operadores son veritativo-funcionales, en el sentido de que la verdad o falsedad de las proposiciones que ellos proporcionan queda completamente determinada por la verdad o falsedad de las proposiciones sobre las que operan. Esto se

sigue directamente de la forma en que son definidos. En muchos casos, las proposiciones que ellos proporcionan tendrán un valor de verdad distinto según los diferentes valores de verdad que se asignen a sus partes constituyentes. Por ejemplo, la proposición «Si *p*, entonces (si *q*, entonces *r*)» resulta verdadera si «*p*» es falsa o «*q*» es falsa, o «*r*» es verdadera, o «*p*», «*q*» y «*r*» son las tres verdaderas, pero resulta falsa si «*p*» y «*q*» son verdaderas y «*r*» es falsa. Sin embargo, también hay casos en los que una proposición resulta verdadera cualesquiera que sean los valores de verdad de sus constituyentes. La proposición «Si (si *p*, entonces *q*), entonces (si no-*q*, entonces no-*p*)» es un ejemplo de ello, puesto que es equivalente, por definición, a «Si (no-*p* o *q*), entonces (*q* o no-*p*)», evidentemente va a resultar verdadera cualesquiera que sean los valores de verdad de «*p*» y «*q*». Si alguien lo duda, todo lo que tiene que hacer es probar con todas las posibilidades. En este caso, existen justamente cuatro de estas posibilidades. O bien «*p*» y «*q*» son ambas verdaderas o bien son ambas falsas, o bien «*p*» es verdadera y «*q*» es falsa, o bien «*p*» es falsa y «*q*» es verdadera. Si se siguen las reglas que dirigen la operación de las constantes lógicas, se puede comprobar que nuestra proposición resulta verdadera en cada uno de esos casos. Un experimento semejante mostrará que su negación resulta falsa en todos los casos. Cualquier proposición que pueda ser validada de esta forma puede decirse que es lógicamente verdadera, y puede considerarse como una ley de la lógica. En correspondencia con esto, las proposiciones que pueden invalidarse mediante este procedimiento son inconsistentes o lógicamente falsas.

La totalidad de las verdades lógicas de este tipo constituye lo que se conoce como el cálculo proposicional o, a veces, cálculo oracional. Este cálculo puede ser expuesto como un sistema deductivo, con axiomas y reglas de inferencia. Las proposiciones que entonces aparecen como teoremas pueden, sin embargo, ser probadas independientemente del sistema, mediante el método que acabamos de describir. Cuando esas proposiciones son muy complejas, como sucede con muchas de ellas, este método puede ser muy laborioso, y existen diversos mecanismos mediante los cuales puede simplificarse dicha tarea. Lo importante es que tenemos un método para decidir, respecto a cualquier proposición, si pertenece o no a esta clase de las verdades lógicas.

A menudo se llama tautologías a las verdades que satisfacen este criterio. Fue Wittgenstein quien dio después sentido técnico a la palabra «tautología». Después de decir, en su *Tractatus*, que «una proposición es una expresión de acuerdo o de desacuerdo con posibili-

dades de verdad de las proposiciones elementales» [2], describe una tautología como una proposición que «es verdadera para todas las posibilidades de verdad de las proposiciones elementales» [3]. Sin embargo, también se da la consecuencia, que Wittgenstein reconoce explícitamente, de que las tautologías no proporcionan ninguna información factual. Como él dice, «Cuando sé que está lloviendo o que no está lloviendo, no sé nada acerca del tiempo» [4]. Si se pregunta para qué propósito pueden servir entonces esas leyes de la lógica, la respuesta es que pueden utilizarse como reglas de inferencia. Muchas proposiciones que tienen un compromiso fáctico pueden representarse como si contuvieran las constantes lógicas que figuran en el cálculo proposicional. Si tenemos una buena razón para creer que son verdaderas, podemos usar el cálculo para derivar a partir de ellas otras proposiciones verdaderas. Puesto que los teoremas del cálculo pueden ser muy complicados, dichas derivaciones no son en absoluto obvias en todas las ocasiones. Aunque pueda parecer que son obvias, no siempre se realizan correctamente, tal y como muestra la abundancia de falacias.

La razón por la cual estas leyes de la lógica no transmiten ninguna información fáctica es que su verdad está completamente determinada mediante el sentido dado a las constantes lógicas. Con tal de que tengan un valor de verdad, no importa qué proposiciones se pongan en el lugar de los «*p*» y de los «*q*» que figuran en las fórmulas lógicas. Tampoco importa qué valores de verdad tienen. Son precisamente elementos en un patrón que las leyes lógicas establecen. La relación con hechos empíricos surge solamente en la aplicación de esas constantes lógicas. El mundo tiene que ser tal que las proposiciones que contienen las constantes lógicas puedan verificarse empíricamente. Una vez que se haya establecido esto, les podemos aplicar el cálculo con una completa seguridad, sabiendo que, con tal de que nos atengamos a las reglas, no podemos ser llevados de la verdad a la falsedad. La razón por la que esto es así es que la contribución que hacen las constantes lógicas a las proposiciones con las que nos ponemos en marcha es tal que esas proposiciones no quedarían establecidas a menos que valieran esas consecuencias.

2. *La lógica de predicados y la teoría de las descripciones*

Unas consideraciones semejantes se aplican a la lógica de los términos generales, que se remonta a Aristóteles. Esta introduce cons-

[2] L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.4.
[3] *Ibid.*, 4.46.
[4] *Ibid.*, 4.461.

tantes lógicas adicionales bajo la forma de cuantificadores. La noción de cuantificador fue introducida por Frege [5], y se encuentra vinculada en su lógica y en la de Russell a la noción de función proposicional. Adaptando una definición de la lógica de Russell, podemos decir que una función proposicional es aquello que se expresa mediante una oración que contiene uno o más constituyentes indeterminados, de forma que cuando se rellenan los huecos que dichos constituyentes indican, la oración llega a expresar una proposición [6]. Así, la oración abierta «*x* es sabio» expresa una función proposicional, y llega a expresar una proposición cuando «*x*» es sustituido por algún nombre o alguna descripción de una persona. La oración abierta «Sócrates *f*» o «*f* Sócrates», tal y como se escribe habitualmente en la notación simbólica, expresa una función proposicional que cuando se determina el predicado da como resultado una proposición. Se dice que, en estas fórmulas, las letras «*x*» y «*f*» hacen de variables, y que las propiedades u objetos que se designan mediante los signos que los reemplazan son sus valores. Ahora, en vez de dar valores determinados a las variables, podemos también expresar proposiciones cuantificándolas, es decir, utilizando signos que tienen el efecto de afirmar que al menos un valor satisface la función, o que ésta es satisfecha por todos los valores de las variables en cuestión. Algunos lógicos, como Russell, cuantifican de esta forma individuos y propiedades. Otros, por razones en las que entraré más adelante, sólo quieren cuantificar individuos, o como máximo quizá también clases. Así, si cuantificamos la variable «*x*» en la función «*x* es sabio», el uso de lo que se conoce como cuantificador existencial da como resultado la proposición «Para algún *x*, *x* es sabio», o «Existe un *x*, tal que *x* es sabio». El uso del cuantificador universal da como resultado la proposición «Para todo *x*, *x* es sabio». Si explicitamos que nos estamos refiriendo sólo a hombres, obtenemos las proposiciones «Para algún *x*, *x* es un hombre y *x* es sabio», y «Para todo *x*, si *x* es un hombre, *x* es sabio», lo cual podría expresarse en castellano de forma más natural mediante las oraciones «Algunos hombres son sabios» y «Todos los hombres son sabios», respectivamente. Sin embargo, hay que señalar que, mientras que podría considerarse que el uso de la palabra «todos» en una oración castellana de esa forma implica que existen varios miembros de la clase en cuestión, el uso del cuantificador universal no implica que exista ninguno. Por ejemplo, la proposición «Todos los unicornios son

[5] Gottlob Frege, *The Foundations of Arithmetic.*

[6] Ver Bertrand Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, pp. 155-156. (Existe traducción castellana: *Introducción a la filosofía matemática.*)

feroces» se transforma en «Para todo *x*, si *x* es un unicornio, *x* es feroz», lo cual, según las reglas que ordenan el uso del condicional, equivale a «Para todo *x*, o bien *x* no es un unicornio, o bien *x* es feroz». En consecuencia, puesto que no existe nada que sea un unicornio, esta proposición resulta verdadera, igual que la proposición aparentemente contraria «Todos los unicornios son mansos». En la lógica aristotélica, las proposiciones de la forma «Todo A es B» y «Ningún A es B», se consideraban como auténticas contrarias. Se suponía que, mientras que ambas podrían ser falsas, en cambio no podrían ser ambas verdaderas. Puesto que también se suponía que al menos una de las cuatro proposiciones «Todo A es B», «Ningún A es B», «Algún A es B» y «Algún A no es B», tenía que ser verdadera, la existencia de los A estaba asegurada *a priori*, sin importar lo que pudieran ser. Para evitar esta ridícula consecuencia, tenemos que establecer que los supuestos aristotélicos solamente se mantienen bajo lo que puede constituir el falso pre-supuesto de que existe algún A.

Un uso interesante del mecanismo de la cuantificación ha sido la eliminación de términos singulares. Esto comenzó con la teoría russelliana de las descripciones [7]. Russell sostuvo la opinión de que un nombre era significativo sólo si existía algún objeto denotado por él, y le preocupó, por tanto, el hecho de que descripciones definidas del tipo de «El actual Rey de Francia», que aparentemente funcionaban como nombres, eran obviamente significativas aunque no denotaran ningún objeto. Su solución a esta dificultad fue volver a analizar las oraciones en las que aparecían estas expresiones de forma que dejaran de tener la apariencia de nombres, y adoptaran la de predicados. Así, la oración «El actual Rey de Francia es calvo» se transformaba en «Existe un *x* tal que *x* es ahora rey de Francia, tal que para todo *y*, si *y* es ahora rey Francia, *y* es idéntico a *x*, y tal que *x* es calvo». Puesto que no había ninguna razón para suponer que las expresiones descriptivas a las que acaecía tener una denotación, funcionasen de forma completamente distinta, desde un punto de vista semántico, a la de aquellas que no tienen denotación, se aplicó a todas ellas el mismo procedimiento. En todos los casos, incluyendo los de descripciones indefinidas como «algún hombre», la técnica consiste en desarrollar la descripción en un enunciado existencial que establezca que alguna cosa o que sólo una cosa —cuando la descripción es definida— tiene la propiedad que la descripción atribuye. El sujeto al que se atribuye

[7] Ver su ensayo «On Denoting» (Sobre la denotación), recogido en el libro *Logic and Knowledge*. (Existe traducción castellana a la que ya se ha hecho referencia).

queda indefinido, y se indica sólo mediante la variable existencialmente cuantificada.

Es evidente que esta técnica puede aplicarse no sólo a expresiones que tienen la forma «el tal y tal», o «un tal y tal», sino a todos los signos nominativos, incluyendo nombres propios. Así, Quine ha propuesto transformar oraciones como «Sócrates es sabio» en «Para algún *x*, *x* es idéntico a Sócrates y *x* es sabio» [8]. Si se piensa que «ser idéntico a Sócrates» no es un predicado propiamente dicho, puede construirse utilizándose en lugar de cualquier predicado o conjunto de predicados, que sea verdadero exclusivamente de Sócrates. Esto significará que estamos parafraseando, más bien que traduciendo, la oración original, pero no tiene por qué objetarse eso con tal de que la paráfrasis sólo añada, y no omita, información. Podemos, incluso, enfrentarnos del mismo modo con los demostrativos, sustituyéndolos por descripciones que identifican exclusivamente a los objetos a los que intentan referirse. En el caso de demostrativos espacio-temporales como «aquí» y «ahora», aquellas descripciones identificadoras pueden elegir algún objeto o acontecimiento del entorno del hablante, o pueden, sencillamente, relacionar la posición del hablante con algún hito espacial o temporal que, a su vez, puede describirse en términos generales. Se ha objetado que esto supone privar a los demostrativos y, en realidad, a todas las demás expresiones referenciales, del papel que desempeñan habitualmente en el lenguaje, que consiste en dirigir la atención al tema del discurso de alguien. Y es cierto que la eliminación de términos singulares deja indefinidas todas nuestras referencias. Podemos decir solamente que existe alguna cosa, o que existe una cosa determinada, que tiene tal o cual propiedad; y si se nos pregunta qué es esa cosa, tenemos que decir que es la cosa que tiene tales o cuales cualidades, o que está en tales o cuales relaciones con otras cosas que se describen de la misma manera indefinida. Sin embargo, esto no debe imposibilitarnos en la práctica para elegir esos objetos. Y si el propósito del ejercicio consiste en extender el imperio de la lógica de predicados sin ningún sacrificio de información, entonces, con tal de que pensemos en la información en función de lo que se dice, y no en función de lo que meramente se muestra, puede sostenerse que ese propósito se ha alcanzado.

La lógica de la cuantificación no está confinada a cualidades, o predicados de un solo término. Se extiende a relaciones con cualquier número de términos. En los casos en los que los valores de las variables cuantificadas pueden ser términos diferentes, tenemos que usar

[8] Ver *Word and Object*, pp. 178-179. (Existe traducción castellana a la que ya se ha hecho referencia.)

diferentes letras para las variables. Normalmente, se usan algunas de las letras finales del alfabeto o, si esto no basta, se diferencian las variables colocando un número distinto de acentos detrás de una u otra de tales letras. El mismo resultado puede obtenerse utilizando subíndices numéricos. A veces, la naturaleza de la relación será tal que pueda establecerse solamente entre términos distintos, pero no siempre sucede así. Existen algunas relaciones, como la de amar, en las que un término guarda relación con otros términos y también consigo mismo. En tales casos, el uso de diferentes letras para las variables permitirá, pero no garantizará, una diferenciación en sus valores, y puede que sea necesario afirmar que *x* no es idéntico a *y*. Por muchos signos que usen para las variables, es esencial, en el proceso de sustitución, cuando el mismo signo aparece más de una vez en una oración abierta, que se haga la misma sustitución en cada una de sus apariciones. A la vista de que algunas palabras de los lenguajes naturales son ambiguas, no basta con que los signos sustituidos sean tipográficamente idénticos; también deben tener la misma referencia.

Los cuantificadores universal y existencial son interdefinibles, ya que decir que para todo *x*, *fx* equivale a decir que no existe ningún *x* tal que no-*fx*, y decir que para algún *x*, *fx* equivale a decir que no es el caso que para todo *x*, no-*fx*. No obstante, es conveniente emplear ambos cuantificadores. Si se emplean juntos, debe prestarse atención al orden en que aparecen. Por ejemplo, la oración «Para todo *x*, existe un *y* tal que, si *x* es un acontecimiento, e *y* es un acontecimiento, *y* precede a *x*» expresa la proposición que establece que no existe ningún acontecimiento primero. Si invertimos los cuantificadores, de forma que obtengamos la oración «Existe un *y* tal que, para todo *x*, si *x* es un acontecimiento e *y* es un acontecimiento, *y* precede a *x*», diremos justamente lo contrario, puesto que lo que expresa esta oración es la proposición que establece que un acontecimiento precede a todos los demás.

Volviendo ahora a las verdades lógicas de la teoría cuantificacional, encontramos que todas ellas se han obtenido sustituyendo por predicados, en diversos esquemas generales, las letras que les reservan un lugar. Por ejemplo, el silogismo «Todos los gatos son vertebrados. Todos los vertebrados tienen riñones. Luego todos los gatos tienen riñones» es validado por la proposición «Para todo *x*, si (si *x* es un gato es vertebrado, y si *x* es vertebrado, *x* tiene riñones) entonces si *x* es un gato, *x* tiene riñones», y esta proposición se obtiene por sustitución sobre el esquema «Para todo *x*, si (si *Fx* entonces *Gx*, y si *Gx* entonces *Hx*) entonces si *Fx* entonces Hx». Este esquema es válido porque la oración resultante expresa una proposición verdadera, cualesquiera que sean los predicados que sustituyan uniformemente a

«*F*», «*G*» y «*H*». Una vez más, de lo que se trata al formular tales proposiciones es de permitirnos hacer inferencias seguras. Y una vez más las inferencias son seguras porque las proposiciones conforme a las cuales se hacen dichas inferencias no dependen, en cuanto a su verdad, de ningún desarrollo real de acontecimientos. Son verdaderas en virtud de las reglas de empleo de las constantes lógicas que contienen: en este caso, los cuantificadores, igual que sucedía con los operadores del cálculo proposicional. De nuevo, esto no equivale a decir que no podamos hacer una mala aplicación de esas reglas, o incluso que siempre sea obvio establecer a qué nos obligan. En el caso de algunos esquemas, puede incluso suceder que no estemos seguros de si son consistentes. Para probar que un esquema es consistente basta, en realidad, con encontrar una sola interpretación según la cual resulte verdadero y, con tal de que exista un número finito de posibilidades, este problema puede decidirse, al menos en principio. Pero cuando se trata de esquemas que incorporan relaciones seriales que generan un número infinito de términos puede que no suceda siempre así.

3. *La teoría de conjuntos y la teoría de los tipos*

Después de la cuantificación, es probable que nuestro manual de lógica pase a ocuparse de la teoría de conjuntos. Este es el lugar de encuentro de la lógica y de la matemática. La pretensión de Frege y, después de él, de Russell y de Whitehead, de que la matemática era reducible a la lógica dependía de su estimación de la teoría de conjuntos como una parte de la lógica. No todos los lógicos están dispuestos a seguir en este tema a dichos autores, prefiriendo recalcar la discontinuidad, y no la continuidad, entre lógica de predicados y teoría de conjuntos. Realmente, la cuestión de la nomenclatura tiene poco interés, pero la cuestión subyacente es importante. Si se mantiene, como hacen Quine y otros autores, que una teoría se compromete en la existencia de las entidades sobre las que cuantifica, entonces el rasgo que distingue principalmente a la teoría de conjuntos de la lógica de predicados es que introduce un nuevo conjunto de entidades. Y obra así porque nos exige cuantificar sobre clases. También nos exige cuantificar sobre relaciones, pero esto no es una obligación adicional, puesto que existen métodos para representar las relaciones como clases de sus términos.

Para ver cómo se contrae el compromiso con las clases sólo tenemos que considerar la explicación que Frege y, después de él, Russell y Whitehead, dieron de los números. La idea básica es que un número natural es una clase de clases. Así, 0 es la clase de las clases

que no tienen ningún miembro; 1 es la clase de las clases que tienen un único miembro cada una; 2 es la clase de todas las clases que son divisibles en partes *a* y *b*, tales que ambas partes *a* y *b* pertenecen a la clase que es el número 1; 3 es la clase de las clases que son divisibles en partes *b* y *c* tales que *b* pertenece a 1 y *c* pertenece a 2, y así sucesivamente, obteniéndose cada número sucesivo añadiendo 1 a su predecesor. Como forma de definir los números, este procedimiento puede parecer circular, pero de hecho no es así, porque tanto 0 como 1 pueden ser definidos en función de su pertenencia a una clase. Así, cualquier clase *c* pertenece a 0 sólo en el caso de que no exista ningún *x* tal que *x* sea un elemento de *c*, y tal que para todo *x*, *x* es un elemento de *c* si, y sólo si, *x* es idéntico a *y*. Siguiendo este procedimiento no sólo podemos definir *seriatim* los números naturales, sino que también podemos dar una definición general de número que establece, en efecto, que los números son aquellas clases de clases que pertenecen a toda clase a la que pertenece 0 y a la cual también pertenece la adición de 1 a cada elemento. Sin embargo, esta definición sólo se aplica a números finitos. Para obtener una definición que abarque números infinitos tenemos que cuantificar sobre una relación. Siguiendo a Russell, podemos decir que dos clases son semejantes en el caso de que exista una relación que coordine cada elemento de una clase con sólo un elemento de la otra [9]. Entonces, podemos definir cualquier número dado como una clase de clases semejantes del tamaño adecuado, y número en general como algo que es el número de alguna clase. Esta definición también se salvará de la circularidad porque ya se ha obtenido la numeración de clases sin hacer referencia al número, mediante los cuantificadores, los operadores veritativo-funcionales, y las nociones de identidad y pertenencia a clase.

Y no sólo eso, sino que estas nociones bastan para definir todos los conceptos de la matemática pura, incluyendo los que se necesitan para la teoría de los números reales, en la que puede interpretarse la geometría. El proceso de cuantificación sobre clases tiene que ser llevado a niveles superiores, pero eso es todo. El significado del signo de pertenencia a clase está determinado por un conjunto de axiomas, incluyendo axiomas tales como los que establecen que las clases que tienen los mismos elementos pertenecen, a su vez, a la misma clase, y que los objetos que satisfacen un predicado monádico siempre constituyen una clase, siendo ésta, en el caso de que no se satisfaga el predicado, la clase que pertenece a 0. Las proposiciones de la teoría de conjuntos serán aquellas que resultan deducibles a partir de esos axiomas. Hubo un momento en el que se esperó poder demostrar so-

[9] Ver *Introduction to Mathematical Philosophy*, pp. 15-19.

bre esta base la totalidad de la matemática, pero esto no resultó ser así. Por el contrario, Gödel [10] ha probado que, en cualquier sistema que disponga de recursos para formular incluso la aritmética elemental, habrá proposiciones verdaderas que no son demostrables dentro del sistema. Son proposiciones que, en efecto, dicen de sí mismas que no son demostrables de esa manera. También existe el problema de que, a menos que adoptemos precauciones especiales, descubriremos que la teoría de conjuntos nos lleva a contradicciones. Por ejemplo, sería razonable suponer que todo predicado determina una clase. Pero consideremos el predicado que es verdadero de aquellas clases que no son elementos de sí mismas. Si se permite que las clases que satisfacen este predicado constituyan una clase, evidentemente será verdad de esta clase que, si es un elemento de sí misma, no lo es, y que si no es un elemento de sí misma, lo es.

Esta contradicción fue descubierta por Russell, y se la conoce comúnmente como la paradoja de Russell [11]. La solución que él le dio fue el desarrollo de lo que llamó una teoría de tipos, según la cual los objetos se ordenan en una jerarquía de una especie tal que los predicados que son verdaderos o falsos de objetos de un tipo no pueden aplicarse significativamente a aquellos objetos que sean de un tipo distinto. Así, pueden formularse enunciados acerca de individuos que no pueden formularse significativamente acerca de clases de individuos; pueden formularse enunciados acerca de clases que no pueden formularse significativamente acerca de clases de clases, y así sucesivamente. De esta forma, se impide el surgimiento de la paradoja. Carece de sentido decir de la clase de las clases que no son elementos de sí mismas que, o bien son un elemento de sí mismas, o bien no lo son. El mismo tratamiento se aplica a las demás paradojas lógicas de la misma especie, y también a las paradojas semánticas, como la del mentiroso, en la que se hace que una proposición diga de sí misma, directa o indirectamente, que es falsa, resultando que, si es verdadera, es falsa, y que, si es falsa, es verdadera. Al establecer que, si «*p*» predica verdad o falsedad de «*q*», «*p*» debe ser de un orden superior a «*q*», la teoría hace imposible que «*p*» y «*q*» sean idénticos. Así,

---

[10] Kurt Gödel, «On Formally Undecidable Propositions of *Principia Mathematica* and Related Systems» (Sobre las proposiciones formalmente indecidibles de los *Principia Mathematica* y de sistemas conexos. Existe traducción castellana anunciada en Valencia, Cuadernos Teorema, 1979.) En inglés puede encontrarse en *From Frege to Gödel. Source Book in Mathematical Logic 1871-1931*, ed. J. van Heijenoort.

[11] Ver Bertrand Russell, *The Principles of Mathematics*, cap. X. (Existe traducción castellana: *Los principios de la matemática*, Buenos Aires, Escapa-Calpe, 1948.)

resulta carente de significado el que una proposición se adjudique a sí misma la verdad o falsedad.

La teoría de los tipos consigue su objetivo, pero a un alto precio. Una de las consecuencias es que los términos que podrían aplicarse de la misma forma a objetos de tipos distintos se vuelven ambiguos. Por ejemplo, se tiene que atribuir a las expresiones numéricas un sentido diferente, según que aquéllas se usen para contar individuos, o clases, o clases de clases. Otra dificultad es que, de manera significativa, no se pueden contar juntamente objetos de tipos distintos, de modo que tenemos que confiar en que haya individuos suficientes para proporcionar los números naturales, con el peligro de que se agote el suministro. Por estas y otras razones, algunos lógicos modernos prefieren renunciar a la teoría de los tipos e intentar enfrentarse a las paradojas restringiendo las condiciones bajo las que los objetos que satisfacen un predicado pueden constituir una clase. Esto los lleva también a dar de los números una explicación diferente. Así, en una teoría, debida a von Neumann [12], cada número se identifica simplemente con la clase de sus predecesores. Puede que esto no sea lo que el hombre normal piensa que entiende por número, pero, sin duda, lo mismo también es verdadero de la definición de Frege. No importa que las proposiciones de la matemática se presenten bajo una apariencia que no es familiar, siempre que se preserven sus valores de verdad, y siempre que puedan aplicarse de la forma en que queremos aplicarlas.

4. *Necesidades semánticas*

Las verdades del cálculo proposicional, de la lógica de predicados y de la teoría de conjuntos, no son las únicas proposiciones que se consideran lógicamente necesarias. Por lo común, se ha considerado que la lista de proposiciones lógicamente necesarias incluye algunas que son verdaderas no en virtud de su forma lógica, sino a causa del significado de sus demás componentes. Se supone que su verdad se sigue de la definición de esos otros términos. Ejemplos familiares son las proposiciones que establecen que todos los licenciados están solteros, o que los hermanos son varones emparentados. No se trata de proposiciones acerca de palabras, ya que el hecho de que los hablantes castellanos empleen el signo «hermano» para designar a un pariente varón es un hecho contingente, no necesario, sino que son proposi-

[12] J. von Neumann, «On the Introduction of Transfinite Numbers» (Sobre la introducción de números transfinitos). Puede encontrarse en inglés en *Source Book in Mathematical Logic 1871-1931*, citado antes (nota 10).

ciones cuya verdad puede considerarse que depende exclusivamente del significado de las palabras que las expresan. Son necesariamente verdaderas porque no están expuestas a la refutación fáctica. Nada podría considerarse como un ejemplo en su contra. Esto no quiere decir que no pudiera darse un significado distinto a los signos en cuestión, o incluso que, como cosas que son, no puedan usarse legítimamente de otro modo. Esto se aplica incluso a nuestros ejemplos. No todos los licenciados en letras [*bachelors of arts*] están solteros. Proclamar que todos los hombres son hermanos no equivale a proclamar que todos los hombres son parientes varones. Pero entonces es igualmente verdad de constantes lógicas como «si... entonces» que tengan usos distintos a los que se les asignan en el cálculo proposicional, y que, si se construyen de esas otras formas, las proposiciones que entonces ellos contribuyen a expresar pueden no tener ninguna pretensión de necesidad lógica.

El inconveniente de proposiciones como «Los hermanos son parientes varones» es que carecemos de una regla para la comprobación de la sinonimia de la cual depende la necesidad de tales proposiciones. Sólo nos queda el recurso de preguntarnos a nosotros mismos si existen circunstancias concebibles en las que habríamos de decir que se satisface un término, pero no el otro. El descubrimiento de una circunstancia de este tipo constituiría una prueba de que la proposición en cuestión no es necesaria. La falta de descubrimiento de una circunstancia será al menos una indicación de que la proposición es necesaria. Sin embargo, existe la complicación adicional de que tenemos que decidir si el contra-ejemplo sugerido es relevante, o si, como sucede en el ejemplo de «Todos los hombres son hermanos», la palabra operativa se usa en un sentido diferente. También se plantea el problema de que los sentidos de las palabras están expuestas a cambios, ya que adquirimos más información, acerca de lo que éstos designan, de forma que puede no haber seguridad acerca de lo que, en un momento dado, está incluido en su significado. Por ejemplo, la proposición que establece que el agua tiene la composición química H_2O ¿se ha convertido hoy en una proposición necesaria? Bien, probablemente no, si se tiene en cuenta que la respuesta depende de las consideraciones que, todavía, rigen realmente el uso que la mayoría de la gente hace de esa palabra. Por otro lado, yo no quisiera decir que cometió un error el que defendió que era necesaria. Al profundizar en el término, crecería la posibilidad de que éste resultara inaplicable, pero podría tener la suficiente confianza en la teoría química actual como para no considerar eso como un riesgo serio.

Existe una vía más interesante, en la cual las respuestas a las preguntas de este tipo pueden depender de nuestra elección. Si con-

sultamos un manual de física clásica podemos encontrar que «fuerza» se define como el producto de la masa y la aceleración. Aceptando esta definición, podemos considerar entonces que la proposición que establece que la aceleración de un cuerpo es igual a la fuerza que está actuando sobre él, dividida por su masa, es una proposición necesaria. Sin embargo, también es posible definir la fuerza de forma tal que esta misma formulación llega a expresar no una proposición necesaria, sino una proposición empírica, compensándose el cambio mediante la alteración en dirección opuesta de la interpretación de otras oraciones. Esto ilustra el hecho, al que ya me he referido [13], de que las proposiciones de una teoría compleja se someten a prueba no aisladas unas de otras, sino como un todo. No creo que esto invalide la distinción entre proposiciones que son verdaderas sólo en virtud del significado de los signos que las expresan, y proposiciones cuya verdad o falsedad depende de los hechos, pero el punto por el que se traza la línea de distinción es hasta cierto punto arbitrario.

5. *Identidad*

Una proposición que parece claramente necesaria es la que establece que cada cosa es idéntica a sí misma. En realidad, la teoría de la identidad se considera habitualmente como una parte de la lógica. Y se desarrolla a partir de axiomas, el primero de los cuales es que para todo x, $x=x$. Un segundo axioma, que parecería igualmente aceptable, es el que establece que, si x e y son idénticos, entonces tienen las mismas propiedades. Así, si ser necesariamente idéntico a x es una propiedad de x, también debe ser una propiedad de y, si es que x e y son idénticos. En consecuencia, todas las proposiciones verdaderas de la forma «$x=y$» son necesarias.

Este razonamiento parece sólido, pero lleva a consecuencias inaceptables cuando procedemos a sustituir las variables por valores. Que Dickens es Dickens puede pasar por una proposición necesaria, al menos bajo el pre-supuesto de que Dickens existe, aunque si alguien estuviera usando actualmente esas palabras sería más probablemente como un medio de decir que Dickens *era una ley para sí mismo,* o algo por el estilo, en vez de decir precisamente que era idéntico a sí mismo. Pero ¿qué sucede en el caso de la proposición que establece que Dickens es Boz? Con seguridad, no es lógicamente necesario que el autor de los *Sketches by Boz* (Entremeses de Boz) y el autor de *David Copperfield* hayan de ser una y la misma persona. Y ¿qué su-

[13] Ver más atrás, pp. 42-3.

cede con la proposición que afirma que la estrella matutina es idéntica a la estrella vespertina, y que ambas son idénticas a Venus? Con seguridad, es un hecho contingente el que uno y el mismo planeta se encuentre en esas posiciones por la mañana y por la noche. Se ha pretendido que esas proposiciones *son* necesarias, aunque su verdad tenga que descubrirse empíricamente. Pero en base a cualquier interpretación natural de las mismas, me parece claro que eso es erróneo.

Creo que la dificultad procede de la atribución de propiedades necesarias a individuos. Podemos preguntar de modo que resulte significativo, qué propiedades debe poseer algo para que sea una cosa de tal o cual tipo, ya que ésta es una manera de preguntar qué propiedades entran en la definición de ese tipo de cosa. Hemos visto que, en cierta medida, la respuesta puede ser arbitraria, pero al menos puede buscarse alguna respuesta. Por otra parte, no existe tal definición de un individuo. En realidad, existen vías para la identificación de individuos, mediante descripciones de sus apariencias, de sus funciones, de su comportamiento o, simplemente, de sus posiciones espacio-temporales. Pero ninguna de esas descripciones hace destacar una propiedad necesaria. Esto no significa que si, por ejemplo, nos estamos refiriendo a una persona determinada, podamos imaginar que una cosa cualquiera resulta verdadera de él, sin perjuicio de su identidad. No hay en su biografía ningún pasaje determinado que se le pueda negar sin incurrir en autocontradicción. Pero si lo privamos de todo ello, descubriremos en algún momento que su identidad se ha perdido. Para que referencias que hagamos a él sean acertadas, tenemos que mantenernos anclados en la realidad. Aun así, no parece que haya ninguna regla general para decidir qué pueda ser este anclaje. Al parecer no se consideraría que la identidad al menos de un objeto físico sobreviva a una completa dislocación espacio-temporal, pero esto no se aplica en igual medida a personas, ni siquiera a objetos físicos con cualidades muy distintivas. Por ejemplo, podríamos imaginar que las Pirámides fueron construidas en momentos distintos, o incluso quizá en un país diferente. Si vinculamos a Dickens con otros pasajes de su biografía, se puede concebir que no ha sido un escritor. Si lo identificamos mediante sus escritos, podemos concebirlo quizá como si hubiera vivido en un siglo distinto. Pero ¿podríamos colocarlo razonablemente en el futuro lejano, o en los tiempos prehistóricos? ¿No se habría malogrado entonces la referencia? Por desgracia, como he dicho, no existen reglas para decidir tales cuestiones. Tenemos que preguntarnos si todavía estaríamos dispuestos a decir que estábamos hablando del mismo hombre. Por tanto, la cuestión de en qué punto una falsedad fáctica se convierte en una falsedad lógica es una cuestión bastante arbitraria.

La ventaja de eliminar términos singulares es que esos rompecabezas acerca de la identidad ya no surgen. Si nos contentamos con decir que existe algo, o una cosa, *x*, que satisface tal o cual lista de predicados generales, todo lo que necesitamos entonces para evitar el error lógico es que esos predicados sean lógicamente compatibles. Como hemos visto, puede que ni siquiera resulte fácil decidir eso, pero tendremos al menos definiciones a las que atenernos, con tal de que los predicados no contengan nombres propios. Si preservamos los nombres propios y los colocamos en el lugar de los signos de variable de la fórmula «$x=y$», entonces, como hemos visto, el hecho de que los nombres tengan la misma referencia será suficiente para convertir en verdadera la proposición resultante, pero no basta para hacer que sea necesariamente verdadera. Ni siquiera será suficiente que los nombres-señal [*name-tokens*], además de tener la misma referencia, sean tipográficamente idénticos, puesto que el nombre, en sus dos apariciones, podría estar asociado con descripciones diferentes. Lo que se necesita es que los nombres sean sinónimos, en el sentido de que ambos tengan la misma referencia y estén asociados a las mismas descripciones. Si esto puede establecerse, podemos considerar que la oración expresa la proposición, trivial pero necesaria, que establece que el referente del nombre es idéntico a sí mismo o, lo que viene a ser lo mismo, que satisface una descripción que él satisface.

B. La analiticidad

Como ya hemos señalado [14], es corriente usar el término «analítico» para caracterizar proposiciones que son verdaderas exclusivamente en virtud del significado de los signos que las expresan. A veces se usa el término de manera más amplia, de forma que también incluye proposiciones que son, en este sentido, necesariamente falsas. En el uso más amplio, se opone al término «sintético». Es tentador caracterizar a las proposiciones sintéticas diciendo que deben su verdad o falsedad no sólo al significado de los signos que las expresan, sino también a los hechos empíricos. Pero podría pensarse que esto es dar por supuesta la verdad del planteamiento en contra de filósofos que, como Kant, han mantenido que, por ejemplo, las proposiciones de la matemática, son sintéticas y, a la vez, inmunes a la posibilidad de refutación empírica. Sin embargo, parece que de todas formas Kant empleó el término «analítico» en un sentido más estricto que el que se ha adoptado posteriormente. El decía que una proposición

[14] Ver más atrás, p. 62.

era analítica cuando era demostrable utilizando solamente la ley de no-contradicción, y consideró que esta condición se satisfacía cuando el predicado estaba contenido en el concepto del sujeto. Así, para decir que «7+5=12» es una proposición sintética, se basa en que el concepto de 12 todavía no está pensado cuando meramente se piensa la unión de 7 y 5 [15]. Si esto significa que un niño puede entender la pregunta «¿Qué es 7+5?» sin tener preparada la respuesta «12», seguramente esto resulta verdadero. Pero no deja de ser posible que la ecuación se siga de definiciones adecuadas de los números y de los signos de adición e igualdad. Y según nuestro uso actual, esto basta para hacer que esa proposición sea analítica.

Otro problema en discusión es el de si la distinción entre lo analítico y lo sintético coincide con la que existe entre lo *a priori* y lo *a posteriori*. El significado literal de esos términos latinos, que fueron introducidos por escritores medievales para traducir expresiones que encontraron en Aristóteles, es «a partir de lo que está antes» y «a partir de lo que está después». En el uso aristotélico de sus equivalentes griegos, servían aproximadamente para establecer la distinción entre el razonamiento deductivo y el inductivo. En la filosofía moderna, desde el siglo XVII, se ha dicho que una proposición es *a priori* cuando es necesariamente verdadera o necesariamente falsa, y puede saberse que es así independientemente de la experiencia. Realmente, se admite que se necesita la experiencia para llegar a entender el significado de las palabras en las cuales se expresa la proposición. De lo que se trata es de que, una vez que comprendemos qué es la proposición, no se precisa de ninguna experiencia adicional para que seamos capaces de saber que es verdadera o que es falsa. En este momento, sin embargo, tenemos que preguntar acerca de qué tipo de experiencia se habla. Si el examinar exhaustivamente una prueba cuenta como una experiencia, el número de proposiciones necesarias que resultan conocidas *a priori* para cualquiera será relativamente pequeño. Incluso las verdades aritméticas más sencillas, tales como que 2+2=4, se enseñan a los niños haciendo que reúnan objetos y que los cuenten. Más adelante, ellos pueden aprender o no a probar de forma abstracta tales proposiciones. Todo depende de la capacidad del niño y del tipo de instrucción que reciba. Puesto que se ha pensado que las consideraciones de este tipo no son relevantes para la cuestión de si las proposiciones de la matemática son *a priori*, resulta claro que lo que está en discusión no es la manera en la que se aprenden, o podrían aprenderse, tales proposiciones, sino, más bien, la forma en la que adquieren sus valores de verdad. Se dice que una proposición es sus-

[15] Ver *Crítica de la Razón Pura*, Introducción.

ceptible de ser conocida independientemente de la experincia siempre que, estableciéndose su verdad o falsedad sobre fundamentos puramente lógicos o semánticos, no esté sometida a la jurisdicción de realidades empíricas. Pero si es esto lo que se quiere decir, afirmar que una proposición es *a priori* viene a ser lo mismo que decir que es verdadera o falsa por una u otra forma de necesidad lógica.

Sigue planteándose el problema de si todas las proposiciones que son necesarias en este sentido resultan también analíticas. En otras palabras, ¿puede haber proposiciones de las que sea verdadero afirmar tanto que no necesitan de confirmación empírica, como que no deban su valor de verdad exclusivamente al significado de los signos mediante los cuales se expresan? Los que piensan que la respuesta a esta pregunta es «sí», defienden habitualmente su opinión presentando casos en los que se niega a un objeto la posesión de cualidades incompatibles. Un ejemplo típico, debido a Russell, es que dos colores distintos no pueden coexistir en la misma posición en un campo visual. Se sugiere que el hecho de que un color excluya a otro es una realidad, no sólo una consecuencia del significado que atribuimos a las palabras que designan color. Así, Russell argumenta que «Rojo y azul no son *lógicamente* incompatibles en mayor medida que rojo y redondo» [16]. De nuevo resulta difícil decidir acerca de esto a causa de la incertidumbre que rodea a la cuestión de qué es lo que tiene que considerarse como lógico, pero creo que puede defenderse la afirmación de que la incompatibilidad, ya sea que queramos o no llamarla lógica, es semántica de todas formas. Un rasgo general del uso que hacemos de los predicados es que están ordenados en categorías, de manera que si, en un momento dado, se caracteriza algo mediante un miembro de una categoría, no se caracteriza mediante otro. Así, ser rojo es incompatible con ser azul, de la misma forma que ser redondo es incompatible con ser cuadrado, o que tener dos pulgadas de longitud es incompatible con tener tres pulgadas de longitud. Rojo y redondo son compatibles porque dichos predicados pertenecen a categorías distintas. Podríamos concebir un lenguaje en el que no se hiciera esa distinción. Por ejemplo, si usáramos imágenes para representar distintos estados de cosas, bajo la convención de que sólo la totalidad de la imagen era significativa, entonces dos imágenes diferentes que pretendieran tener la misma referencia serían incompatibles. En nuestro caso, la postura no resulta tan sencilla porque podemos describir cosas bajo aspectos distintos. Abstraemos rasgos diferentes de la imagen total. Para recurrir a otra analogía, en juegos distintos se permiten movimientos distintos. No obstante, como dije

[16] Bertrand Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth*, p. 82.

anteriormente [17], sigue siendo un principio lógico el de que, si se ha hecho un movimiento determinado en un juego cualquiera, se ha hecho ese movimiento y no otro. Y de este principio depende la incompatibilidad de términos como «rojo» y «azul». Creo, por tanto, que proposiciones tales como la que afirma que dos colores no pueden coexistir en la misma posición de un campo visual pueden ser justificadamente consideradas como analíticas.

Recientemente se ha cuestionado toda la distinción entre proposiciones analíticas y sintéticas, por un lado sobre la base de que la noción de significado no es lo suficientemente clara como para justificar la atribución de verdad apoyándose sólo en su rendimiento, y por otro lado, como ha hecho especialmente Quine [18], sobre la base de que los componentes lógicos y matemáticos de una teoría científica no pueden ser suficientemente liberados de sus componentes empíricos como para que puedan considerarse sujetos a diferentes criterios de verdad. En una primera estimación hemos descubierto que el establecimiento de verdades necesarias, fuera del dominio de la lógica formal y de la teoría de conjuntos, es un asunto más bien azaroso, de forma que, en la práctica, la frontera entre las proposiciones analíticas y las sintéticas está en gran medida indeterminada. No obstante, hay muchos casos en los que generalmente se está de acuerdo en que dos expresiones son sinónimas, o que una incluye en su significado a la otra, y con tal que haya un área considerable en la que pueda aplicarse con confianza, parece que vale la pena hacer la distinción entre proposiciones que son verdaderas sólo sobre esta base semántica, y proposiciones que se confrontan con los hechos empíricos. Es una segunda estimación, también hemos admitido que las proposiciones que constituyen una teoría no se cotejan individualmente con los hechos, sino más bien como un todo. Aun así, todavía parece posible distinguir aquellos elementos de la teoría que sirven, en la forma que he intentado explicar, para la ordenación de un conjunto especial de hechos a partir de los elementos lógicos y matemáticos que son comunes a todas las teorías. Indudablemente, como hemos visto, el que las proposiciones de la teoría se consideren verdaderas por definición es hasta cierto punto una cuestión arbitraria. Pero del hecho de que las líneas de demarcación puedan trazarse de distintas maneras no se sigue que no exista nada que ellas delimiten.

Por otro lado, tenemos la cuestión de que también existe un sentido en el cual las proposiciones de la lógica y de la matemática se

---

[17] Ver más atrás, pp. 24-5.

[18] Ver *Word and Object*, sec. 56, y *From a Logical Point of View*, «Two Dogmas of Empiricism».

cotejan con los hechos empíricos. Como ya he dicho [19], el mundo tiene que ser tal que podamos aplicarlas a él con efectividad. Aunque podamos excluir la posibilidad de que exista un mundo totalmente ilógico, por la razón —ofrecida por Wittgenstein, tal como he citado [20]— de que no podríamos decir a qué se parecería un mundo de esa especie, y por tanto no tendría ningún sentido hablar de él, de todos modos es concebible que el mundo no se ajustara, o al menos que no se ajustara del todo, al sistema de lógica que de hecho hemos desarrollado. Por supuesto, hay un sentido en el cual Wittgenstein tenía razón al mantener que las tautologías no dicen nada [21]. Yo no adquiero dato alguno acerca del estado real del tiempo cuando se me dice solamente que llueve o no llueve. No obstante, el que éstas sean alternativas distintas no es un hecho completamente trivial. En microfísica no se considera verdadera la proposición que establece que una partícula con un momento *(momentum)* conocido está o no en una posición determinada en un instante dado. Esto ha llevado a algunos intentos de desarrollar un nuevo sistema de lógica que resultara más adecuado a la teoría cuántica. Tampoco es un hecho trivial el que la combinación de cantidades físicas arroje resultados que concuerden con las leyes de la aritmética. Por ejemplo, en física no siempre es seguro aplicar la ley conmutativa que afirma que $a \times b$ es equivalente a $b \times a$. Si las cantidades son vectores, hay que distinguir el orden en el que se toman. Las geometrías no euclidianas se habían desarrollado ya como un ejercicio matemático antes de que Einstein descubriera un uso para una de ellas en su teoría de la relatividad, pero es imaginable que tal descubrimiento haya tenido lugar en respuesta a una necesidad científica. Sólo la ley de no-contradicción es sacrosanta, y no ciertamente como consagración del concepto de negación que se encuentra en el cálculo proposicional actual, sino sólo en el sentido de que cualquier sistema, para ser al menos un poco práctico, debe, como ya he dicho [22], estar gobernado por algún principio de consistencia.

Pero si las proposiciones de la lógica y de la matemática están sujetas a revisión a la luz de la experiencia, ¿en qué se diferencian de las proposiciones empíricas con las que habitualmente se las ha contrastado? Realmente es cierto que nos aferramos más tenazmente a los principios lógicos y matemáticos que a las teorías científicas. Pero entonces ¿no nos atenemos con igual tenacidad a nuestros juicios de observación? Creo que existe para ello algo más que eso. Tal y como

[19] Ver más atrás, pp. 203-4.
[20] Ver más atrás, p. 25.
[21] Ver más atrás, p. 202.
[22] Ver más atrás, p. 24.

yo lo veo, la principal diferencia es que, mientras que las hipótesis científicas pueden toparse con contraejemplos, la experiencia no invalida las proposiciones de la lógica y de la matemática, sino que en el peor de los casos se descubre que éstas resultan inservibles. No decimos que se haya descubierto que la geometría euclidiana sea falsa, sino solamente que, para determinados fines, nos sirve mejor otra geometría. Si fuéramos a renunciar a la ley de tercero excluido, según la cual una proposición debe ser verdadera o falsa, no sería porque se hubiera descubierto que la proposición «*p* o no-*p*», tal como es entendida ahora, no es válida, sino sólo porque hubiéramos creído preferible operar con constantes lógicas diferentes. Podríamos retener los mismos signos, pero tendríamos que darles un significado distinto. También en este caso existe una superposición entre lo analítico y lo sintético, puesto que una teoría explicativa también puede estar pasada de moda sin que haya sido refutada realmente. Lo que distingue a lo analítico es que se trata de una verdad por acuerdo, sin que esté sujeta en ningún caso a una refutación empírica, sino sólo, en el peor de los casos, a una sustitución.

C. La existencia de entidades abstractas

Puede parecer que esta distinción es todavía bastante sutil, pero adquiere cierta importancia si nos ponemos a considerar las implicaciones de la lógica y de la matemática respecto a lo que existe, o lo que se piensa que existe. Si las concebimos como si tuvieran una base puramente lingüística, en el sentido de que sus proposiciones deben su validez sólo a las convenciones que gobiernan el uso que hacemos de un cierto conjunto de signos, la cuestión de su contenido temático estaría subordinada a la de su aplicación. Sólo aumentarán nuestro conocimiento del mundo mostrándonos a qué nos obliga, so pena de inconsistencia, nuestra aceptación de proposiciones que son susceptibles de prueba empírica. Si, por otra parte, pensamos en las proposiciones de la lógica y de la matemática como en sí mismas incorporaran verdades generales acerca del mundo, la cuestión de su contenido temático se convierte en un problema. ¿Qué son los objetos de los cuales son verdades las proposiciones de la lógica y de la matemática? Este problema se vuelve importante cuando llegamos a la teoría de conjuntos. Los enunciados del cálculo proposicional pueden tratarse como esquemas de presentación que adquieren un valor de verdad cuando los «*p*» y los «*q*» se sustituyen por proposiciones. Las entidades comprometidas, si es que hay alguna, serán aquellas a las que se refieren esas proposiciones. En la lógica de predicados podemos evitar

referirnos a todo menos a individuos concretos. En la teoría de conjuntos, sin embargo, cuantificamos sobre clases, y se ha defendido habitualmente que estamos obligados a creer en la existencia de todo aquello sobre lo que cuantificamos. Esto coincide con la definición de existencia de Frege y Russell, según la cual decir que algo existe es siempre una manera de decir que algún predicado se satisface. Pero ¿queremos realmente admitir clases como entidades además de sus elementos? ¿Estamos dispuestos a decir que cuando un hombre hace un par de zapatos da el ser a tres entidades, el zapato derecho, el zapato izquierdo, y el par?

El problema de la categoría de las clases es afín al viejo problema filosófico de los universales. En realidad, los dos problemas se superponen, puesto que en algunos casos los lógicos han recurrido a clases con la finalidad de evitar la cuantificación sobre propiedades. No se ha pensado que las clases sean menos abstractas que las propiedades, sino que son más respetables porque disponen de un criterio de identidad más adecuado. Si A y B son clases, puede mantenerse que son idénticas cuando tienen los mismos elementos. Si A y B son propiedades, su identidad dependerá de nuestro juicio discutible acerca de que los predicados que las designan sean lógicamente equivalentes. La superioridad de las clases en este aspecto es, sin embargo, poco más que nocional. Destaca sólo en los raros casos en los que somos capaces de definir una clase por enumeración de todos sus elementos. Habitualmente podemos definir una clase sólo como la extensión de tal o cual predicado, con el resultado de que no podemos descubrir que las clases A y B son idénticas a menos que podamos decidir que son las extensiones de predicados lógicamente equivalentes. En realidad, ésta no es una condición necesaria para su identidad, puesto que podría haber sucedido que tuvieran los mismos elementos, pero, obviamente, es suficiente.

Consideremos, entonces, el problema de los universales. El fundamento común del cual surge es que aplicamos términos universales a distintas cosas con buenos resultados. Para tomar un ejemplo sencillo, hay sobre mi mesa varias hojas de papel y todas ellas son blancas. El problema reside en si estamos autorizados, o incluso obligados, a sostener que esos términos generales representan entidades abstractas. El punto de vista al que se denomina realista, que, como hemos visto, fue sostenida en cierta etapa por Platón, es el que establece que hay entidades abstractas de ese tipo, que existen fuera del espacio y del tiempo. Desde este punto de vista, las hojas de papel son lo que son en virtud de que mantienen alguna relación —Platón nunca tuvo completamente claro en qué consistía esta relación— con las formas eternas de sus distintas cualidades. Otro tipo de realismo es la posi-

ción, adoptada por Aristóteles, de que pese a que universales tales como la blancura son entidades genuinas, existen sólo en los particulares en los que están implícitos. Las otras opiniones importantes acerca del tema han sido las de los conceptualistas, como Abelardo, que identificó los universales con conceptos o imágenes mentales, y la de los nominalistas, como Hobbes, que mantuvo que lo que tiene en común todo aquello a lo que se aplica el mismo término general es que se le ha aplicado el mismo término general.

Esta controversia suscitó ardorosas discusiones en la Edad Media, pero resulta difícil determinar con exactitud qué está comprometido en ella. ¿Cómo se podría establecer el descubrimiento o no de formas platónicas? ¿Qué diferencia habría para nuestra experiencia en que existieran o no tales cosas? No parece que pueda haber respuesta a estas preguntas. Sin embargo, podemos dar al problema un poco más de sentido si lo consideramos como un problema de elección entre distintas explicaciones de nuestro uso de términos generales. La aseveración platónica será entonces la de que no podemos explicar el uso de una palabra como «blanco» de otro modo que no sea suponiendo que aprehendemos una entidad abstracta «blancura», suscitando de esta forma la objeción de que esto no es en sí mismo ninguna explicación, a menos que se pueda dar cuenta plausiblemente de la forma en que se relaciona esta entidad con las cosas que son blancas. Si se dice que aquella está implícita en éstas, o que éstas son casos de aquella, parece que sólo se está diciendo que las cosas blancas tienen la propiedad de ser blancas, con lo cual en vez de ganar en claridad, la perdemos, al representar esto como una relación entre entidades de distintas especies. Si decimos que la blancura es un modelo para las cosas blancas particulares, nos enfrentamos con la dificultad, suscitada por Aristóteles [23], de que necesitaremos introducir otra entidad abstracta para dar cuenta de lo que los particulares tienen en común con el modelo, y así *ad infinitum*. La opinión aristotélica de que los universales existen en los particulares podría construirse quizá como una propuesta de tratar términos tales como «blanco» igual que términos concretos tales como «agua» o «carbón». Las hojas de papel blanco serían consideradas entonces como partes de una extensión total de blanco, más bien que como casos de una cualidad, y la blancura se convertirá en un individuo disperso más bien que en un universal. Por lo que se me alcanza, nada podría impedir que hiciésemos esto, pero no está claro por qué habríamos de querer hacerlo. El problema, si es que existe, del uso de términos generales, no desaparecería, ya que las partes de la «blancura» individual tendrían que identificarse toda-

[23] Ver su *Metafísica*, α.9.

vía mediante su cualidad. De hecho, lo que Aristóteles probablemente quiso decir fue precisamente que las cosas blancas, y otras cosas a las que se aplica un término general, tienen una propiedad común, lo que es verdad pero no de forma clara. Por otro lado, la opinión conceptualista está realmente equivocada. No sólo resulta obviamente falso que siempre que adscribimos una propiedad a una cosa, hablamos acerca de nuestros propios estados mentales, sino que la teoría de que podemos identificar cosas comparándolas solamente con imágenes mentales, además de ser fácticamente incorrecta, lleva, como ya hemos visto [24], a un círculo vicioso. Realmente, se nos puede decir que estamos usando conceptos cuando atribuimos propiedades a las cosas, pero esto sólo nos lleva a nuestro empleo de signos con los significados apropiados. Como ya hemos visto [25], no hay ninguna necesidad de suponer que un signo verbal deba estar siempre duplicado por un pensamiento no formulado.

Es más difícil evaluar la posición nominalista porque no está tan claro qué es lo que implica. Podría entenderse que sugiere la necesidad de considerar siempre a las propiedades desde el punto de vista de la extensión, de modo que atribuir blancura a este trozo de papel sería simplemente incluirlo en un catálogo de cosas blancas. Esto suena inofensivo hasta que preguntamos cómo hay que compilar el catálogo. Resulta claro que no podemos enumerar todas las cosas blancas que existen. Y, aunque pudiéramos, se plantearía el problema del principio sobre el cual las asociaríamos. Si se nos respondiera que era en virtud de que todas ellas son blancas, parecería que la maniobra casi no tiene sentido. Si, por otra parte, hemos insistido, de forma menos plausible, en que la blancura se atribuía a un objeto porque figura en el catálogo, sin más rodeos, nos veríamos forzados a concluir que todas las predicaciones verdaderas de este tipo eran analíticas, ya que decir entonces que algo era blanco equivaldría a decir que era un elemento de un conjunto de objetos que se incluía a sí mismo. Y no sólo eso, sino que el significado del predicado variaría con su denotación, de forma que alguien que pintara de blanco una pared azul estaría influyendo en el significado de los adjetivos «azul» y «blanco». Y esto, con seguridad, no es aceptable.

Una versión del nominalismo, que quizá pueda atribuirse a Berkeley [26] es la que afirma que decir de algo que tiene tal o cual propiedad equivale a decir que se parece a otra cosa, o a algún otro

---

[24] Ver más atrás, pp. 70-1.
[25] Ver más atrás, p. 71.
[26] Ver su obra *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, Introducción.

conjunto de cosas. Pero a esto puede objetarse que del hecho de que esta hoja de papel sea blanca no se sigue estrictamente que cualquier otra cosa sea blanca o que haya otras cosas. Es verdad que en este caso yo no estaría usando correctamente la palabra «blanco» a menos que la cosa a la que la aplico se parezca a alguna otra cosa a la cual dicha palabra se podría aplicar, pero esto no significa que al predicar de la primera la blancura esté afirmando que se parece a estas últimas. Tenemos que distinguir entre formular una regla de uso y seguirla realmente. Además, hablar así de un parecido no sólo no es necesario, sino que tampoco es suficiente, puesto que dos cosas cualesquiera se parecen una a otra en algún aspecto. Tendríamos que decir que esta hoja de papel se parece a otras cosas respecto a su blancura, y entonces no estará claro qué es lo que añade esto a decir simplemente que es blanca, excepto la información gratuita de que no es la única cosa blanca.

Aun así, los nominalistas tuvieron un acierto. Dijeron que lo que hace que un término sea general es que se usa para señalar rasgos recurrentes del mundo, y no que represente un tipo especial de objetos abstractos. En lo que se equivocaron fue al suponer que los términos generales podrían ser explicados. No existe nada más simple, por cuyo medio pueda explicarse su uso. La noción de «de nuevo lo mismo» es fundamental para cualquier uso del lenguaje o, en realidad, para cualquier ordenación de la experiencia.

Bien, entonces ¿existen universales? Si la pregunta es si esos términos generales son indispensables, la respuesta es que lo son. Si la pregunta es si ganamos algo considerando que representan entidades abstractas, la respuesta es que no ganamos nada. Si se trata de la pregunta técnica de si necesitamos cuantificar sobre propiedades, la respuesta es que no tenemos que hacerlo. Podemos, en su lugar, cuantificar sobre clases.

Pero entonces ¿existen clases? El nominalista de hoy niega que existan, porque está en contra de la multiplicación de entidades. Y, en realidad, parece absurdo decir, como dijo una vez Russell [27], que aunque el universo no existiera existiría aún la clase vacía; dos clases de clases, esto es, la clase de las no clases y la clase cuyo único elemento es la clase vacía; cuatro clases de clases de clases, y así sucesivamente. En vez de aceptar conclusiones de este tipo, algunos filósofos preferirían rechazar la cuantificación sobre clases, incluso al precio de sacrificar algunas partes de la matemática. Sin embargo, me parece que un procedimiento más adecuado sería el de negar simplemente

[27] Ver *The Principles of Mathematics*, Introducción a la segunda edición, página VIII.

tal compromiso. Si concebimos la lógica y la matemática de una manera puramente formal, como si sólo se ocuparan de la transformación de símbolos, entonces, con tal de que no contravengamos las reglas, no necesitamos preocuparnos de qué símbolos son colocados en el lugar de los signos de variables. Nos comprometeríamos a aceptar sólo la existencia de las entidades que figuran en las proposiciones empíricas a las que se aplican las fórmulas, y es de presumir que ésas sean siempre concretas.

Otro problema semejante sujeto a discusión es el de si existen proposiciones. Yo he usado libremente el término «proposición» porque es una forma conveniente de referirse a lo que es verdad no sólo de alguna oración determinada «S», sino de cualquier oración que tenga un significado equivalente al de «S». Sin embargo, no pretendo que al decir que las oraciones expresen proposiciones, se esté dando razón de su significado de manera aceptable, más que se da razón de manera aceptable del uso de los predicados cuando se dice que representan universales. Tampoco tomo en serio las proposiciones cuando desempeñan un papel distinto de aquel para el cual se forjaron, como los objetos de actitudes mentales. Es inofensivo hablar de creer en proposiciones, con tal de que se considere que esto no implica más que decir que puede haber diversas formas, que son equivalentes, de formular qué es lo que se cree. Sin embargo, no debemos considerar esto como un paso hacia el análisis de la creencia. Si consideramos las proposiciones como objetos abstractos, hacia los que se orientan las creencias, nos veremos incapacitados para explicar cómo llega a ser verdadera o falsa cualquier creencia. La razón de ello es que un objeto abstracto no puede hacer referencias más que a sí mismo, de manera que cuando se consideran de esta forma, se convierten meramente en una barrera entre nuestras creencias y el desarrollo real de los acontecimientos, mediante el cual aquéllas se verifican o falsan. Por tanto, es importante que no se considere lo que hablamos de las proposiciones más que como una forma concisa de hablar acerca de oraciones equivalentes.

Algunos filósofos piensan que incluso este uso es susceptible de objeción, sobre la base de que la noción de equivalencia no es suficientemente clara para sostenerlo. Prefieren adjudicar verdad a las oraciones. Sin embargo, cabe dudar que esto sea muy diferente, ya que nos obliga a considerar las oraciones no como secuencias de señales o ruidos, sino como signos a los que se da unos significados. Tampoco queremos confinar nuestras predicaciones de verdad o falsedad a oraciones que son realmente producidas. También existe la dificultad de que formas oracionales como «He dormido bien anoche», que contienen demostrativos o tiempos verbales, variarán en sus valores

de verdad según el contexto en el que se pronuncien. Si eliminamos términos singulares por paráfrasis, en la forma en que hemos visto que resulta posible hacerlo, y usamos de un sistema de asignación de fecha para hacer la tarea que llevan a cabo los tiempos gramaticales, podemos llegar realmente a las que Quine llama oraciones eternas, que son intemporalmente verdaderas o falsas [28]. Así es verdadero o falso, de una vez por todas, que una persona que responde a tal o cual descripción única durmió bien en tal o cual fecha específica. Sin embargo, puesto que se requiere que estas oraciones eternas conserven no sólo una forma constante, sino también un significado constante, parecería que la única diferencia importante que se marca al hablar de ellas, en vez de hablar de proposiciones, es que no se estará atribuyendo el carácter de equivalencia a oraciones de lenguajes distintos.

Ya se atribuya la verdad a oraciones, ya a proposiciones, no existe ninguna dificultad grave en su definición. Como estableció Aristóteles, «decir de lo que es, que no es, o de lo que no es, que es, es falso, mientras que decir de lo que es, que es, o de lo que no es, que no es, es verdadero» [29]. En nuestros días, Alfred Tarski [30] ha expresado lo mismo con su fórmula «'*p*' es verdad en L si y sólo si *p*», en donde «L» es un lenguaje, la oración que está entre comillas es una oración de L, y la oración que sigue a la conectiva «si y sólo si», o su equivalente en cualquier lenguaje en el que se esté hablando, es una oración que equivale lógicamente a la que está entre comillas. Un ejemplo del propio Tarski es el siguiente: «'La nieve es blanca' es verdadera en castellano si y sólo si la nieve es blanca.» Por razones técnicas, Tarski no considera que su fórmula sea una definición de verdad, sino más bien un modelo de las oraciones que tienen que ser implicadas por cualquier definición adecuada de verdad para un lenguaje dado. También vale la pena destacar que aunque Tarski considera la verdad como un predicado de oraciones, su teoría admite tácitamente proposiciones, puesto que requiere que se consideren como equivalentes oraciones de distintos lenguajes. La razón de ello es que el lenguaje en el cual se define la verdad no tiene por qué ser el mismo que el lenguaje para el cual se la define. Así, si habláramos en francés, el ejemplo de Tarski tendría la forma «'La nieve es blanca' est vrai en espagnol si et seulement si la neige est blanche.» Pero sólo logrará alcanzar su objetivo si la oración castellana «La

[28] Ver *Word and Object*, cap. VI.

[29] *Metafísica*, 7.27.

[30] Ver «The Concept of Truth in Formalized Languages» (El concepto de verdad en los lenguajes formalizados), en *Logic, Semantics, Metamathematics* (Lógica, semántica, metamatemática).

nieve es blanca» y la oración francesa «La neige est blanche» expresan la misma proposición.

Dificultades tales como las que existen en torno a la noción de verdad residen en la necesidad de evitar antinomias como la del mentiroso [31], así como en el hecho de que no es posible enumerar en ningún lenguaje natural todas las oraciones que expresan proposiciones de las que puede ser predicada la verdad o la falsedad. Sin embargo, el problema realmente importante no es tanto definir la verdad cuanto ofrecer cierta visión general de las condiciones en las que tenemos alguna justificación para atribuir dicha verdad. He intentado conseguir esto distinguiendo, por un lado, entre proposiciones analíticas y empíricas, y por otro, entre sistemas primarios y secundarios. El sistema secundario del cual hemos hecho alguna mención era un sistema científico. El problema que quiero considerar ahora es el de si también podría ser aceptable un sistema de tipo distinto. Hasta ahora apenas he dicho nada de la teología, de la cual Russell, con visión pesimista, dijo en una ocasión que la filosofía no era más que una herencia desafortunada [32]. Intentaré en lo que sigue remediar esta omisión.

[31] Ver más atrás, p. 210.

[32] Ver su artículo «Logical Atomism» (Atomismo lógico), en *Contemporary British Philosophy*, 1.ª serie, p. 361.

Capítulo 10
LAS PRETENSIONES DE LA TEOLOGIA

A. La existencia de Dios

En la sátira de W. H. Mallock, «The New Republic» (La nueva república), que se publicó por primera vez en la década de 1870, en un momento en el que el conflicto entre ciencia y religión se encontraba en su punto álgido, un personaje que representa al doctor Jowett admite que un contrincante ateo puede refutar la existencia de Dios, del mismo modo que él puede definirla. «Todos los ateos pueden hacerlo.» Sin embargo, esto no perturba la fe del doctor. «Ya que —como él dice— el mundo no posee ahora ninguna definición adecuada de Dios; y creo que tendríamos que poder definir una cosa antes de que podamos refutarla satisfactoriamente» [1].

He dicho que se trataba de una sátira, pero las palabras que están puestas en boca de Jowett representan un punto de vista que incluso hoy no es infrecuente. Los que intentan justificar su creencia en la existencia de Dios diciendo que se apoya sobre la fe, a veces lo único que sostienen es que a falta de una evidencia suficiente tienen derecho a aceptar la proposición de que Dios existe; pero a veces confunden la fe con la seguridad de que las palabras «Dios existe» expresan alguna proposición verdadera, aunque no saben lo que esta proposición sea; se trata de algo que sobrepasa el entendimiento humano. La primera de estas posiciones es discutible, aunque yo creo que está

[1] P. 231.

mal dirigida. Pero la segunda es simplemente falsa. Hasta que no tenemos ante nosotros una proposición inteligible, no existe nada sobre lo que pueda ejercitarse la fe. Puede ser un artículo de fe que seres de inteligencia sobrehumana, si es que existe alguno, cuenten con proposiciones que se encuentren fuera de nuestro alcance. Esto requiere sólo que podamos dar un sentido a la expresión «seres de inteligencia sobrehumana». Pero si realmente no podemos aprehender esas proposiciones, si las oraciones que pretenden expresarlas no tienen ningún significado para nosotros, entonces nos interesaría muy poco el hecho, si se tratara de un hecho, de que posean un significado para otros seres; ya que este significado podría ser cualquier cosa. La verdad es, sin embargo, que los que sostienen esta postura entienden, o creen que entienden, algo por las palabras «Dios existe». Sólo cuando la estimación que dan de lo que entienden no parece digna de ser creída, buscan refugio en la afirmación de que ello no corresponde a lo que las palabras significan realmente. Pero las palabras no tienen ningún significado fuera del que se les da, y una proposición no se hace más digna de crédito tratándola como una aproximación a algo que no nos resulta inteligible.

De hecho, el mundo no carece de descripciones de dioses, se estimen o no tales definiciones, colectiva o separadamente, como definiciones adecuadas. Hasta que dispongamos de un criterio de adecuación, es un detalle en el que no necesitamos reparar. De esta forma, los que creen en muchos dioses tienden a adscribirles propiedades que se adecuan a las actividades humanas que piensan que él preside. El Dios de la Guerra es marcial, el Dios del Amor es amoroso. En algunos casos, aunque no en todos, estos dioses son corpóreos, al menos de vez en cuando, y operan en el espacio y en el tiempo. Los que creen que existe sólo un Dios, están de acuerdo en general en que es una persona inteligente o algo parecido, que siente emociones tales como amor o indignación moral, que es incorpóreo, excepto en el caso del Dios cristiano, que, durante un período de unos treinta años, si se supone la identidad del Padre y del Hijo, fue a la vez corpóreo e incorpóreo, propiedades éstas que se suponen incompatibles: que, con la misma excepción, no está localizado en el espacio, aunque sea capaz de actuar en él; que es eterno o, con la salvedad antedicha, que no está localizado en el tiempo; que creó el mundo y que continúa supervisándolo; que no está sujeto a cambio, que es todopoderoso y omnisciente, que es moralmente perfecto y, por tanto, suprema benevolencia, y que existe necesariamente.

Puede haber alguna duda acerca de si todos los predicados adjudicados a este único Dios tienen significado o son mutuamente consistentes. Por ejemplo, hemos encontrado razones para pensar que si

la noción de personas incorpóreas es de alguna forma inteligible, estas personas al menos deben estar localizadas en el tiempo. Tampoco está claro cómo un ser que siente emociones puede sustraerse a estar sujeto a cambio, a menos que supongamos que siente las mismas emociones con la misma intensidad durante todo el tiempo, en cuyo caso debe haber algún peligro de que carezca a veces de objetivos apropiados. Lo que de todos modos es obvio es que la mayoría de esos predicados distintos no están conectados lógicamente. Más adelante tendremos que considerar si es posible dar un sentido a la idea de que el mundo fue creado. Si ésta es una proposición significativa, puede implicar que el creador era inteligente. También puede implicar que era incorpóreo, sobre la base de que la existencia de un cuerpo físico no podría preceder a la existencia del universo, aunque entonces no está claro por qué no podría aplicarse lo mismo a la existencia de una mente. Seguramente no implica que el creador sea eterno. El podría comenzar a existir en cualquier momento antes de que creara el mundo, o dejar de existir en cualquier momento posterior. Y tampoco implica que sea todopoderoso. Podría ser que hubiera querido crear un mundo diferente, pero que hubiera sido incapaz de hacerlo; y habiendo creado el mundo que creó, podría haber descubierto inmediatamente después que escapaba total o parcialmente a su control. También podría desarrollarse el mundo siguiendo vías que no hubiera podido prever. También es claro que no existe ninguna conexión lógica entre la posesión de poder en cualquier grado, incluyendo el poder de crear el universo, y el ser moralmente bueno. En verdad, si se considera la historia del mundo como si hubiera sido planeada por su creador, podría disponerse de un poderoso argumento para inferir que dicho creador era malévolo. Finalmente, aunque el creador pudiera poseer sin contradicción todas estas otras propiedades, no se seguiría de ello que existió necesariamente. Si se pensara que era un Dios, podría ser necesario que las poseyera, en el sentido de que, por definición, estaban adscritas a todo Dios. Pero esto no implicaría que no era una proposición contingente el hecho de que la definición quedase realmente satisfecha.

La idea de que Dios existe necesariamente merece ser examinada con detalle, puesto que está implicada en dos de los intentos más conocidos de probar que existe un Dios. El primero de ellos se debe originalmente a San Anselmo, y ha llegado a ser conocido como el argumento ontológico [2]. Descartes presentó otra versión [3], que no difiere de forma significativa del argumento de San Anselmo. La pri-

[2] Ver *Proslogion*, sec. II.
[3] Ver *Discurso del método*, parte IV, y *Meditaciones*, III y IV.

mera premisa del argumento es que Dios es perfecto, en un sentido que implica que no es imaginable ningún otro ser más grande. Esto se considera verdadero por definición. No dijimos con exactitud qué es lo que está comprendido en la perfección o en la grandeza, pero esto no tiene importancia para el argumento, de forma que podemos pasar a su segunda premisa, que es que un ser meramente imaginario no es tan grande como uno real. Esto también se considera verdadero por definición. Entonces, se argumenta que si Dios no ha existido, no sería el ser más grande que pudiéramos imaginar. Pero, puesto que, por definición, es el ser más grande que podemos imaginar, se sigue que existe. Decir que existe necesariamente equivale en este contexto a decir precisamente que su existencia se sigue de su esencia o, en otras palabras, que su existencia es una consecuencia de la forma en que ha sido definido.

Aunque algunos filósofos, incluso en nuestros días, han sido convencidos mediante este argumento, éste es seguramente falaz. La forma más corriente de refutarlo, sugerida por Kant [4], consiste en negar que las cosas puedan incluir la existencia dentro de su definición. Definir un objeto es hacer una lista de los predicados que ese objeto tiene que satisfacer, pero se dice que la existencia no es un predicado. Por ejemplo, puede definirse un centauro como una criatura que posee la cabeza, el tronco y los brazos de un hombre, junto con el cuerpo y las patas de un caballo. Si se dice a continuación que existen centauros, no se está añadiendo a la definición otra propiedad, ni tampoco se está predicando nada de los objetos a los que se aplica, como sucedería si dijéramos que los centauros eran belicosos. Estamos construyendo un enunciado de un orden diferente, a saber, el enunciado falso que afirma que se ha satisfecho la definición. De la misma forma, pueden enumerarse las propiedades que constituyen una perfección de Dios, y decirse así que consisten en la omnipotencia, la omnisciencia, la suma benevolencia, o cualquier otra. Pero al añadir la existencia no se está indicando una propiedad adicional, sino que se está diciendo, acertada o equivocadamente, que hay algo a lo que pertenecen estas propiedades.

Creo que esta respuesta es correcta en líneas generales, pero no es enteramente satisfactoria porque pone mucho énfasis en una regla de formación de definiciones que quizá pudiera ser destruida. Por ejemplo, si miramos la palabra «centauro» en un diccionario, encontraremos que los centauros se caracterizan no sólo por las propiedades que he reseñado, sino también por la de ser una entidad de fábula. Si se considerara seriamente esto como parte de la definición, enton-

[4] Ver *Crítica de la Razón Pura*. El idea de la razón pura.

ces en el caso improbable de que se encontrara algo que respondiera a las otras características de un centauro, no podría decirse de ello con propiedad que es un centauro; tendríamos que encontrar otro término para designar a esta criatura que se diferencia del centauro precisamente en que no es un ser fabuloso. De la misma forma, supongo que alguien podría insistir en que formara parte del sentido del término «Dios», o de cualquier otro término, conllevando una suposición de existencia. Para esa persona, decir «Dios no existe» sería un mal uso del lenguaje, porque el atributo de inexistencia negaría lo que ha presupuesto el uso del término-sujeto. Pero ahora vemos claramente que con esta maniobra no se ha ganado nada, puesto que seguimos con el problema planteado de si el término-sujeto tiene algún uso. Escríbase en la definición de un ser perfecto que dicho ser no es imaginario. Aun así, puede contestarse que «no» de forma relevante a la pregunta de si existe algo que tenga todas las demás propiedades de un ser perfecto, y que además no sea imaginario. Así, aunque concedamos a San Anselmo que concebir el mayor ser imaginable es concebirlo como existente, no se sigue de ello que exista realmente una cosa a la que se aplique este concepto.

¿Habría alguna diferencia si Dios se definiera como un ente necesario? Es algo difícil comprender qué podría significar esto, pero supongo que podría considerarse que significa que, cualesquiera sean los predicados que dicho ente satisface, los satisface necesariamente. En este aspecto, aunque presumiblemente no en otros, se lo asimilaría a un número. En realidad, esto no es verdadero de todos los predicados que los números satisfacen, pero es verdadero de alguno de ellos, y serían éstos los que proporcionarían la analogía. De hecho, creo que hay que dudar de que pueda sostenerse la comparación, pero no hay ninguna necesidad de agotar la cuestión y este recurso no consigue salvar el argumento. Puesto que, aunque se hubiera garantizado que, si se habían satisfecho completamente los predicados en cuestión, entonces se habían satisfecho necesariamente, queda como un mero supuesto el que se hayan satisfecho de alguna manera.

Cuando a veces se dice que Dios es un ente necesario, lo que se quiere decir es que es un ente, y que es, en verdad, el único ente que contiene en sí mismo la razón de su propia existencia. Esta era la posición, o una de las posiciones que adoptó Santo Tomás de Aquino [5], quien no creyó que el argumento ontológico fuera válido, pero pensó que tenía que haber un ente necesario, en el sentido mencionado. Spinoza aceptó esta definición de Dios y, como hemo visto [6],

[5] Ver *Summa Theologica*, 1a, 2, 3.
[6] Ver más atrás, p. 20.

ello le llevó, en su caso, a la identificación de Dios con la Naturaleza. Como destacamos en su momento, la dificultad reside en comprender cómo podría satisfacerse tal definición. Si mediante una razón, lo que se quiere decir es un fundamento lógico, se implicaría que la existencia de Dios se sigue de su esencia, y retornamos al Argumento Ontológico. Si lo que se quiere decir es que es una causa, es difícil ver qué sentido puede atribuirse a la proposición de que algo es causa de sí mismo. Podríamos preguntar: ¿qué diferencia hay entre decir que algo es causa de sí mismo y decir que no tiene causa?

En el caso de Santo Tomás, parece que la idea fundamental ha sido que no puede suceder que exista el mundo simplemente en la forma en que existe. Tenemos teorías que dan cuenta con mayor o menor éxito de los hechos observables, pero las proposiciones que figuran en esas teorías son por sí mismas contingentes, o si las teorías adoptan la forma de sistemas deductivos, es un asunto contingente el que se satisfagan sus axiomas. Someter los hechos a leyes no equivale a mostrar que no podrían haber sido de otra forma, sino sólo encajarlos dentro de patrones generales. Buscamos simplificar esos patrones desarrollando más teorías de largo alcance, pero, no obstante, cuanto más lejos vamos, siempre acabamos en la posición de que así son las cosas generalmente. El problema de por qué son así sólo se resuelve produciendo otra teoría que nos lleva a plantearnos de nuevo la misma pregunta. La respuesta que necesitamos es una que nos asegure no que las cosas son precisamente así, sino que deben ser así. Pero tal respuesta puede estar disponible sólo si la explicación final se encuentra en la existencia de una deidad cuyas acciones procedan de su naturaleza, y cuya naturaleza no pueda ser diferente de lo que es.

Existe un eco de este razonamiento en los escritos de los existencialistas modernos, quienes concluyen que el mundo es absurdo justamente porque todo lo que hay en él podría haber sido de otra forma. Los que adoptan esta posición no ven ninguna razón para creer que existe un Dios, pero extraen la consecuencia de que sólo si existiera un Dios el mundo tendría una significación de la que trágicamente carece.

En esto están equivocados. La búsqueda de una razón última es comprensible emocionalmente, pero no es intelectualmente coherente. Para empezar, el recurso a una deidad no explica nada, a menos que proporcione hipótesis que podamos proyectar con éxito, y veremos ahora que es dudoso que sea así. Supongamos, sin embargo, que puede satisfacerse esa condición. Supongamos que podemos atribuir propósitos a Dios que dan cuenta de la forma en la que el mundo está organizado. ¿Acaso el que tuviera esos propósitos no sería un hecho contingente? Se dice que no, porque estarían de acuerdo con

su naturaleza. Siendo lo que es, se ve obligado a tener tales propósitos. Pero, entonces, ¿no es un hecho contingente el que tenga esa naturaleza? ¿Que sea, por ejemplo, benévolo en vez de malévolo? Se dice que no, de nuevo, porque su naturaleza está incluida en su definición. Pero entonces volvemos a la falacia del Argumento Ontológico.

No sólo esto, sino que la necesidad que se atribuye a las acciones de Dios, y el papel explicativo que se supone que éstas desempeñan, son incompatibles. A partir de proposiciones necesarias sólo se siguen proposiciones necesarias. Su contenido es totalmente abstracto. Son coherentes con todo lo que pueda suceder realmente. Pero una explicación deriva su poder precisamente de que no es coherente con todo lo que pueda suceder realmente, sino que favorece un patrón real en contraste con otros que son lógicamente posibles. Así, si pudiera pensarse que la historia del mundo está regulada por las decisiones de un Dios, tendríamos que admitir tanto que esta historia podría haber sido diferente como que las decisiones de Dios, si hubieran sido explicables, también podrían haber sido diferentes. También aquí debiera haber un punto en el que las explicaciones se hubieran detenido. Ninguna razón adicional nos hubiera ofrecido el por qué de la naturaleza de Dios era lo que era o, si esto se convirtiera en una cuestión de necesidad, por qué era un ente de tal naturaleza. Si fuera racional adoptar una explicación de este tipo, la razón no habría de ser que prescindiera de la contingencia, sino que da un sentido a nuestras experiencias de una forma en la que las teorías científicas no lo hicieron. Pero entonces habría que mostrar que esto era así. No bastaría con decir que existía alguna explicación de este tipo que no hubiéramos podido colegir. Esto sólo sería permisible si la existencia de Dios se hubiera establecido independientemente. Si hay que justificar las postulaciones de una deidad mediante su valor explicativo, la explicación tiene que darse realmente.

B. El argumento teleológico

¿Puede darse esa explicación? Sólo en el caso de que fuéramos capaces de detectar en el curso de los acontecimientos una pauta que pueda apoyar la hipótesis de que dichos acontecimientos han sido planificados. Entonces, podemos ser capaces de desarrollar una teoría susceptible de comprobarse empíricamente acerca de las intenciones del planificador. De nuevo, no bastará con decir que existe alguno que otro plan. Tiene que ser un sistema que podamos proyectar con resultado positivo.

La creencia de que el mundo proporciona elementos de juicio suficientes de un plan ulterior, es responsable de aquel argumento en favor de la existencia de un Dios que se conoce comúnmente como el argumento teleológico. Los que proponen este argumento no consideran que muestre que hay necesariamente un Dios, sino sólo que la suposición de su existencia es una hipótesis razonable. Su posición la enuncia limpia y elegantemente uno de los participantes en los *Dialogues Concerning Natural Religion* (Diálogos acerca de la religión natural) de Hume. «Examina el mundo: contempla el todo y cada una de sus partes: encontrarás que no hay más que una gran máquina, subdividida en un número infinito de máquinas más pequeñas, que de nuevo admiten subdivisiones hasta un grado que está más allá de lo que los sentidos y facultades humanas pueden rastrear y explicar. Todas esas máquinas diversas, e incluso sus partes más diminutas, están mutuamente ajustadas con una precisión que llena de admiración a todos los hombres que las han contemplado alguna vez. La curiosa adaptación de los medios a los fines a través de toda la naturaleza se parece exactamente a las producciones de la habilidad: a las producciones de los designios, el pensamiento, la sabiduría y la inteligencia humanos. Por tanto, ya que los efectos se parecen unos a otros, nos vemos obligados a inferir, mediante todas las reglas de la analogía, que las causas también se parecen, y que el Autor de la naturaleza es algo similar a la mente del hombre, aunque se trate de una mente en posesión de facultades mucho más amplias, que guardan proporción con la grandeza de la obra que ha ejecutado» [7].

Antes de que intentemos evaluar este argumento, vamos a examinar su conclusión con algo más de detenimiento. ¿Qué propiedades se supone que posee el Autor de la naturaleza, y cómo se relaciona con el mundo del que se ha hecho responsable? En primer lugar, como señala otro de los participantes en el diálogo de Hume, no existe en la analogía nada que favorezca el supuesto de un único autor, en vez de una multiplicidad de autores. No hay nada que favorezca el supuesto de que el mundo, tal como lo encontramos, sea el fruto de su único intento de hacer el mundo, en vez de ser el resultado de experimentos anteriores, suyos o de otros. En todo caso, la analogía apuntaría en la otra dirección. No hay nada que permita extraer la consecuencia de que es eterno, o de que es incorpóreo. Puesto que todos los proyectistas que hemos observado realmente han sido mortales y corpóreos, la analogía, si hubiera que insistir en ella, apuntaría de nuevo en otra dirección: sugeriría que sus facultades son mayores que las nuestras, pero no que es omnipotente, y menos todavía que

[7] David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, parte II.

sea benévolo. La adjudicación de benevolencia requeriría que encontrásemos elementos de juicio empíricos no meramente en favor de que el mundo tuvo un autor, sino de que tuvo un autor que albergaba buenas intenciones respecto a las criaturas que colocó en ese mundo.

¿Y qué pasa con la relación entre el proyectista y el mundo? Si suponemos que tiene que haber habido un acto de creación, no veo cómo podríamos evitar la conclusión de que tal acto tuvo lugar en algún momento. Si suponemos que éste fue el primer instante temporal, nos será difícil decir en qué sentido el autor de la naturaleza existía con anterioridad a su creación. Resulta difícil atribuir un significado a la idea de que existía fuera del tiempo. Es cierto que puede decirse que las entidades abstractas existen fuera del tiempo —si es que, de alguna forma, puede decirse que existen—, pero las actividades que se atribuyen a la deidad difícilmente pueden ser compatibles con su existencia al modo de una entidad abstracta. Sería más inteligible la teoría de que al acto de creación le precedieran temporalmente acontecimientos en su historia. Esto nos llevaría así a incluirlo en el universo. Pero, sobre el supuesto de su existencia, si se entiende que el universo comprende todo lo que existe, en cualquier caso Dios también tendría que ser incluido. La creación del mundo tal como la conocemos aparecería así más como una transformación, como un cambio radical en el curso total de los acontecimientos, aunque no necesariamente como la transformación de una materia preexistente. Sin embargo, hay que señalar que la analogía con los fabricantes de artefactos humanos se debilita todavía más si suponemos que el mundo material ha sido creado a partir de la nada absoluta.

Ante estas dificultades, más les valdría a los que proponen este argumento subrayar el carácter de metáfora del *autor* de la naturaleza. En lugar de comparar al mundo con una máquina, que necesita ser proyectada y construida, podrían compararlo con una obra de teatro, que necesita ser escrita y dirigida. Esto concuerda mejor, entre otras cosas, con el concepto ordinario de creación. El autor, que también sería espectador y crítico, existiría en el tiempo, pero el tiempo en el que existió sería inconmensurable con el de los incidentes de la obra teatral, que tendría su propia estructura espacio-temporal. Los participantes en la representación no serían capaces de verificar la existencia de su autor, excepto aceptando la dudosa suposición de que cuando ellos hubieran representado sus papeles, fueran trasladados de alguna forma a su mundo, si bien podría sostenerse que la posibilidad de que atribuyeran un sentido a la hipótesis de que existió, como el principio fundamental de un sistema secundario que ellos podrían utilizar para dar cuenta de lo que sucede sobre el escenario.

Pero surge ahora la cuestión de si el carácter del mundo, tal como lo conocemos, ofrece algún apoyo a estas analogías. No es suficiente el hecho de que en él se detecten regularidades, ya que hemos visto que ningún mundo susceptible de descripción podría dejar de mostrar alguna regularidad. Tampoco es suficiente que algunos de los procesos que en él se dan se dirijan a fines, ya que el hecho de que se persigan, y a veces se alcancen, fines en un sistema no es una prueba de que el sistema, como un todo, se dirija hacia un fin. Lo que hay que mostrar es que todo el universo presenta la apariencia de un sistema teleológico. Si uno prefiere la analogía dramática, la representación tiene que tener una moraleja, o al menos una trama discernible. ¿Puede llenarse este requisito? No me parece que pueda ser así. Ninguno de los que compararon al mundo con una vasta máquina, intentó seriamente decir para qué podría ser la máquina. Han hablado de la existencia de un propósito supremo, pero no han dicho cuál era. De nuevo, no resulta útil decir simplemente que existe un plan, aun cuando sea demasiado intrincado como para que podamos colegirlo. Si la existencia de una deidad se hubiera establecido independientemente, esta respuesta podría ser tolerable. Pero si la única razón aducida para creer en su existencia es que el libro de la naturaleza debe haber tenido un autor, entonces tienen que proporcionarse los fundamentos para que esta metáfora se tome en serio.

En la medida en que los teístas no han sostenido ninguna opinión en absoluto acerca del propósito para el cual se creó el mundo, han supuesto en general que tiene algo que ver con la emergencia del hombre. Adoptar esta opinión es algo que quizá resulte natural para los hombres, pero se trata de una opinión que difícilmente podría mantenerse con una consideración desapasionada de los elementos de juicio científicos. El hombre no sólo apareció muy tardíamente en escena, en un rincón muy pequeño del universo, sino que no es ni siquiera probable que, habiendo hecho su aparición, haya de perdurar. Como establece Russell, «La segunda ley de la termodinámica apenas permite dudar de que el universo esté agotándose, y que en último término nada del más mínimo interés será posible en ninguna parte. Naturalmente, nos queda abierta la posibilidad de decir que cuando llegue este momeo, Dios echará a andar otra vez la máquina. Pero si decimos eso, sólo podemos basar nuestra aserción sobre la fe, y no sobre un ápice de evidencia científica. En lo que toca a ésta, el universo se ha arrastrado en lentas etapas hasta llegar sobre esta tierra a un resultado algo lastimoso. Y va a seguir arrastrándose en fases todavía más lastimosas hasta llegar a una condición de muerte universal. Si hay que considerar esto como una prueba de finalidad, sólo puedo decir que esta finalidad no me atrae. Por tanto, no veo ninguna

razón para creer en ninguna especie de Dios, por muy vaga y atenuada que sea» [8].

C. Hipótesis religiosas

Puede objetarse en este momento que evaluar hipótesis religiosas como si habláramos de una teoría científica no es jugar limpio. Hemos visto que nuestra razón para aceptar la imagen física del mundo es que ésta da cuenta de los hechos primarios de observación de una forma que encontramos satisfactoria. Al mismo tiempo, concedemos que podrían concebirse otros métodos para dar cuenta de esos hechos. Por tanto, en vez de intentar dar a un sistema científico un aire religioso que no le va, ¿no deberíamos considerar la hipótesis de la existencia de Dios como la base de un sistema rival que se aplica directamente a los hechos primarios?

En realidad, ésta fue la posición adoptada por Berkeley [9], aunque él no la expresó exactamente en estos términos. Al concebir los perceptos como ideas en la mente de su perceptor, de lo cual las propias voliciones del perceptor no serían causalmente responsables, este autor arguyó que debían tener alguna causa externa. Rechazó la teoría de que su causa fueran los objetos materiales, sobre la base de que la creencia en la existencia de tales objetos, más allá del alcance de nuestra percepción, no sólo no era verificable, sino que tampoco era coherente. Y mantuvo en lugar de eso que Dios nos proporcionaría directamente nuestras ideas. De hecho, no supuso que Dios fuera más perceptible que la materia, sino que pensó que en tanto que no podríamos tener una noción de la materia, habíamos tenido en cambio una noción de espíritu, y argumentó equivocadamente que, puesto que las ideas son espirituales, que se dan en la mente, tenían que tener una causa espiritual. Como ya destaqué [10], también consideró que Dios mantiene a las cosas en el ser. Aunque a veces escribió como si estuviese dispuesto a concebir los objetos físicos del sentido común como posibilidades permanentes de sensación, al estilo fenomenalista, su opinión principal era que si continuaban existiendo en momentos en los que no eran percibidos, era que existían como ideas en la mente de Dios.

---

[8] Bertrand Russell, *Why I am not a Christian* (Por qué no soy cristiano), páginas 24-25.

[9] Ver el segundo de los *Three Dialogues between Hylas y Philonous*. (Existe traducción castellana. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1952.)

[10] Ver más atrás, p. 74.

¿Es sostenible tal posición? Ciertamente, no nos vemos forzados a adoptarla en la manera en que la presentó Berkeley. Aunque creo que su ataque a la forma lockiana de la teoría causalista de la percepción tenía una gran justificación [11], hemos visto que es posible llegar a objetos físicos considerándolos como abstracciones a partir de perceptos, y que, una vez que se ha desarrollado así un sistema físico primario, puede legitimarse la admisión de entidades físicas de tipo inobservable, si es que figuran en teorías que tienen un valor explicativo. También hemos visto que es un error comenzar considerando a los perceptos como entidades privadas, y que no existe nada en su carácter que sugiera que deban tener una causa espiritual. No obstante, nada de esto priva al sistema berkelyano de constituir una opción alternativa. Si alguien se sintiera inclinado a adoptarlo, necesitaría tener más claridad que Berkeley acerca de la naturaleza de las ideas que atribuyó a Dios. Por ejemplo, cuando Dios mantiene a las cosas en el ser, ¿lo hace teniendo sensaciones táctiles simultáneamente de todas ellas? Si sus ideas son visuales, ¿desde qué perspectivas fueron obtenidas? Para evitar estas espinosas preguntas, la mejor vía posiblemente sería representar a Dios como si pensara continuamente en que unos objetos perceptibles tienen tales o cuales propiedades, y que se mantienen recíprocamente en tales o cuales relaciones, y como si estuviera constantemente dispuesto a proporcionarnos sensaciones que emparejan con estos pensamientos.

Si se admitiera que tal teoría es inteligible, no podría comprobarse directamente. No podría inventarse ningún procedimiento que decidiera entre esta teoría y otra teoría materialista. La única razón que puede haber para aceptarla es la de que proporciona una ordenación fructífera de los hechos de nuestra experiencia. ¿Lo hace así? ¿Proporciona hipótesis que podamos proyectar con éxito? La respuesta clara es que no. Para obtener una teoría que tuviera algún valor explicativo, tendríamos que hacer varios supuestos acerca del tenor de los pensamientos de Dios, y derivar de ello conclusiones que nuestras observaciones confirmarían o refutarían. Sin embargo, esto no es lo que Berkeley hace. Por el contrario, las ideas que atribuye a Dios son simplemente un reflejo de la imagen del mundo del sentido común, que elaboramos a partir de nuestras sensaciones. Así, lejos de emplear supuestos acerca de los pensamientos de Dios para prever cambios en nuestra experiencia, él tiene que seguir el curso de nuestra experiencia para descubrir lo que piensa Dios. Pero esto significa que el papel desempeñado por Dios es teóricamente fútil. Tampoco resulta fácil ver cómo podría ser de otra manera. A menos que, sim-

[11] Ver más atrás, pp. 100-3.

plemente, hagamos que Dios piense en términos científicos actuales, en cuyo caso su introducción es superflua, no resulta fácil ver qué se podría suponer acerca de sus pensamientos, de forma que proporcionase una teoría genuinamente explicativa.

Pero ¿no supone esto una visión demasiado estrecha de nuestra experiencia? Sin duda, puede dejarse a la ciencia la ordenación de los fenómenos que sustentan nuestra concepción del mundo material. Pero nuestras vidas no transcurren dedicadas completamente al ejercicio de la percepción sensorial, ni al razonamiento que resulta de éste. También tenemos sentimientos morales. Algunos de entre nosotros tienen experiencias marcadamente religiosas. Hay quienes han proclamado una conciencia directa de Dios. Para dar cuenta de este tipo de hechos, ¿no es posible que la adopción de una hipótesis religiosa no sea sólo algo fructífero, sino también algo necesario?

En lo que concierne a la experiencia religiosa, ya hemos respondido a esta pregunta al ocuparnos del misticismo al principio del libro [12]. El problema, como decíamos entonces, consiste en determinar si esa experiencia es cognitiva y, si lo es, de qué forma lo es. De nuevo, no quiero argumentar que le es imposible serlo. Si se generalizaran experiencias de este tipo, y si los que las tuvieron concordaran en los relatos que de ellas ofrecen, no veo ninguna razón decisiva por la cual no habrían de estar respaldadas por un objeto. Si es concebible para ellos que haya estados mentales que no estén asociados con un cuerpo en la forma habitual, como hemos visto que puede suceder [13], este objeto podría representarse incluso como una persona. Todavía nos quedaría la opción de dar cuenta de las experiencias en cuestión en función de los estados fisiológicos y psicológicos de aquellos que las tuvieron, sin concederles ningún objeto. Pero podríamos pensar que no es razonable seguir esta vía si en una buena medida se satisfacieran los criterios de objetividad aceptados. Sin embargo, la única consecuencia de concederles un objeto sólo sería que obtendríamos una visión más literal de lo que el mundo contiene. Podría suceder que en el carácter de esos experimentos no hubiera nada que justificara ningún intento de localizar su objeto fuera del mundo, y tampoco podrían sostener ninguna proposición tal como la que afirma que el mundo tuvo un creador. Posiblemente podrían confirmar tal proposición si lo que ella afirma se hubiera establecido independientemente, pero esto no se ha conseguido. Según ello, la respuesta a la pretensión de que tener una experiencia de este tipo es tener conciencia de Dios, es que a lo más que se puede llegar es a que la ex-

[12] Ver más atrás, pp. 16-9.
[13] Ver más atrás, pp. 139-41.

periencia —o su objeto, si se piensa que ésta es susceptible de poseer uno—, está dotada de una cualidad numinosa.

D. Religión y moralidad

En el hecho de que los hombres tienen sentimientos morales a los que sus acciones responden a veces ¿existe algún apoyo para la creencia religiosa? La opinión positiva ha sido ampliamente defendida. Los principales argumentos que se han presentado en favor suyo son, en primer lugar, que sólo la acción de Dios puede dar cuenta de la existencia de moralidad y, en segundo lugar, que se necesita la autoridad de Dios para dar alguna validez objetiva a nuestros hábitos morales.

El primero de estos argumentos parece ser muy débil. La suposición que lo sustenta es que para los hombres resulta natural comportarse de una forma puramente egoísta. En consecuencia, si a veces ellos renuncian a sus intereses, o los que creen que son sus intereses, para servir los de otros, porque creen o bien que la acción que promueve sus intereses está equivocada, o bien que alguna otra actuación está presionando moralmente sobre ellos, la capacidad para comportarse de esta forma que no resulta natural le debe haber sido dada por un poder superior. Aunque el punto de partida de su argumento fuera verdadero, el razonamiento no sería convincente, puesto que ignora la posibilidad de que la conducta moral pueda explicarse adecuadamente en función del condicionamiento social, pero de hecho no es verdad. Antes de cualquier observación real del comportamiento humano, no existe ninguna razón para esperar de él que sea egoísta, o que no lo sea. No existe ninguna razón para esperar de él que se conforme o no a algún código moral determinado. Si nos parece más natural que los hombres persigan sus intereses individuales, es sólo porque eso es lo que hacen más frecuentemente, al menos en nuestra propia forma de sociedad. Creo que existen, o que han existido, sociedades en las que es más frecuente que los hombres persigan el interés de algún grupo al que pertenecen ellos mismos, su familia, su clan o su tribu. Pero incluso si la tendencia predominante en todas las sociedades fuera que los hombres se comportaran de una manera egoísta, no se seguiría de ello que un comportamiento que no sea egoísta no sería natural, en el sentido de que sería contrario a la naturaleza. Nada de lo que sucede realmente es contrario a la naturaleza, aunque existen algunas acciones de las que decimos equivocadamente que son no naturales como una forma de expresar que no las aprobamos. De hecho, pienso que se pueden dar buenas razones para decir

que los impulsos altruistas son innatos, aunque en los niños pequeños sean inicialmente más débiles que los impulsos agresivos o de autoestima. Si no son innatos, al menos la evidencia muestra que tenemos la capacidad de adquirirlos. Pero ¿cómo obtuvimos esta capacidad? Dicha pregunta se encuentra al mismo nivel que cualquier otra que tenga que ver con las causas del comportamiento humano. No es ni más ni menos difícil que la pregunta acerca de cómo obtenemos nuestra capacidad para injuriarnos mutuamente. Si hubiera alguna razón valedera para creer que los hombres son el resultado de una creación de Dios, dicho creador sería responsable también de todas las características de aquéllos, a pesar de lo poco o mucho que las apreciemos. Y, a la inversa, si no existe, por otra parte, ninguna buena razón para creer que los hombres fueron creados de esta manera, el hecho de que se comporten unos con otros de una forma egoísta o altruista tampoco proporciona ninguna razón valedera.

Al ocuparnos del argumento de que se necesita un Dios para asegurar la objetividad de los hábitos morales, tenemos que distinguir cuidadosamente entre los motivos de la moralidad y sus posibles fundamentos. Sin duda, la creencia en un Dios ha constituido con frecuencia la fuente de incentivos morales. A veces, el motivo ha sido el altruista del amor a una deidad o a un santo cuyos deseos creemos que hay que cumplir, o el del amor a otros seres humanos sobre la base de que son igualmente hijos de Dios. Quizá más frecuentemente se ha dado el motivo prudencial del miedo al castigo futuro, o de esperanza en una futura recompensa. El motivo que llevó a Voltaire a decir que si Dios no existiera sería necesario inventarlo [14] fue la creencia en que los hombres generalmente no son capaces de comportarse decentemente sin este motivo prudencial. El de Voltaire es un buen epigrama, pero al igual que en otros muchos buenos epigramas, probablemente distorsiona la verdad. No sé que se haya hecho nunca un estudio científico sobre este programa, pero, si se hiciera uno, dudo que revelara alguna fuerte correlación, o bien entre un comportamiento moralmente admirable y una creencia religiosa, o bien entre un comportamiento moralmente reprensible y la ausencia de esa creencia. Se ha hecho mucho bien en el nombre de la religión, pero también mucho mal. Cuando se tiene en cuenta la larga historia de la intolerancia y de la persecución religiosa, junto con la tendencia de los jerarcas religiosos a alinearse con los opresores en vez de hacerlo con los oprimidos, puede argumentarse que el mal ha predominado sobre el bien. Realmente, muchos malvados no han sido religiosos, pero muchos agnósticos y ateos han llevado vidas muy de-

[14] Voltaire, *Epistles* (Epístolas), XCVI.

centes. Tampoco aquellos que son sinceramente religiosos viven siempre según sus buenos principios. Mi propia conjetura es que los factores que son relevantes para la observancia o desprecio de la moralidad son principalmente psicológicos y sociales, y que la creencia religiosa ha tenido en ambos casos una influencia menor de lo que se supone habitualmente. Comoquiera que ello sea, lo que está claro es que mostrar que la creencia en Dios ha tenido un efecto predominantemente bueno no equivaldría a establecer que la creencia fuese verdadera, de igual modo que mostrar que ha tenido un efecto predominantemente malo tampoco sería equivalente a mostrar que era falsa.

Sospecho que la extendida suposición de que una creencia religiosa es necesaria para el mantenimiento de los hábitos morales surge no tanto de una evaluación de los elementos de juicio empíricos cuanto de una aceptación tácita o explícita de la proposición que afirma que si no existe ningún Dios, entonces no hay ninguna razón para ser moral. Lo que se quiere decir es que entonces no existe ninguna justificación para la moralidad, pero a causa de la ambigüedad de la palabra «razón», se extrae la falaz consecuencia de que no existe ningún fundamento ni ningún motivo. La conclusión propuesta es la de que, puesto que hay una razón para ser moral, existe un Dios. Esta afirmación es el reverso de la idea nietzscheana de que, puesto que Dios ha muerto, todo está permitido.

Cualquiera que sea el camino que se siga, esta proposición contiene dos serios errores, además de la falacia de pensar que la ausencia de fundamentos para la moralidad implica la ausencia de motivos. El primer error consiste en suponer que la moralidad necesita de una justificación ulterior. El segundo error es suponer que un Dios no podría suplirla. Quizá haya sido Russell, de entre todos los filósofos que lo han hecho, quien haya expuesto de forma más clara y sucinta la falacia implícita en el pensamiento de que la moral podría basarse sobre la autoridad divina. «Los teólogos siempre han dicho que los mandatos de Dios son buenos, y que esto no es una mera tautología; de ello se sigue que la bondad es lógicamente independiente de los mandatos de Dios» [15]. De lo que se trata es de que los hábitos morales nunca pueden justificarse simplemente mediante una apelación a una autoridad, sea ésta divina o humana. Tiene que darse la premisa adicional de que la persona cuyos dictados tenemos que seguir sea buena, o que lo que ella ordene sea acertado, y esto no puede constituir la mera tautología de que ella es lo que es, o que

[15] Bertrand Russell, *Human Society in Ethics and Politics* (La sociedad humana en la etica y en la política), p. 48.

ordena lo que ordena. Esto no significa que no podamos buscar una guía para nuestra conducta en aquellos a los que consideramos mejores, más sabios o más experimentados que nosotros mismos. En mayor o menor medida, podemos adoptar nuestra moral a ojos cerrados, y de hecho actuamos así. Pero al hacerlo, estamos tomando una decisión moral. Estamos juzgando, al menos implícitamente, que las reglas que nos hemos avenido a respetar, o los veredictos de nuestro mentor, son moralmente acertados. Y de nuevo nos encontramos con que esto no es la mera tautología que establece que esas reglas y veredictos son precisamente lo que son.

Pero si un código moral no puede fundarse en la autoridad, tampoco puede fundarse en la metafísica, ni en la ciencia ni en cuestiones empíricas de hecho. Realmente, las consideraciones científicas y fácticas son relevantes para la moral a causa de la posición que ocupan respecto a la aplicación de nuestros principios morales. Tenemos que conocer cuál es la situación en la que estamos colocados, y cuáles han de ser probablemente las consecuencias de las diferentes acciones. Por ejemplo, si pensamos que es correcto tratar de llevar hasta su tope máximo posible la felicidad humana, un enfoque científico de los problemas prácticos puede instruirnos acerca de cómo emprender mejor dicha acción. Sin embargo, la adopción de tal principio es algo que los hechos no nos dictan. Es una decisión para la cual quizá no somos capaces de dar ninguna razón adicional respecto al valor que atribuimos a la justicia o a la libertad. Finalmente, se trata de encontrar principios que estemos dispuestos a apoyar, y cuando éstos entran en conflicto, como a veces nos sucederá, se trata de dar más peso a uno o a otro según las circunstancias de cada caso particular. Esto no significa que tengamos que considerar que todo punto de vista moral es igualmente correcto. Cuando sostenemos un principio moral, lo consideramos tan válido para otros como para nosotros mismos, piensen los demás así o no. En los casos en que ellos no piensan de la misma forma, el que juzguemos que están en una situación de ignorancia, o que están moralmente en falta, depende de sus circunstancias. Lo que tiene que admitirse es que no existe ningún punto de vista moral para probar que están equivocados. Podemos ser capaces de mostrar que sus principios no son coherentes, o que se basan sobre supuestos fácticos que son falsos, o que son el producto de un mal razonamiento, o que conducen a consecuencias que sus defensores no están dispuestos a apoyar. Aunque en esto obtengamos un éxito, puede que no logremos convencerlos de que cambien sus principios, pero al menos habremos presentado alguna razón por la cual deberían hacerlo. Sin embargo, quizá no podamos advertir en su posición ninguna de tales grietas, y aun así deseemos considerar que

es moralmente insostenible. En ese caso, la discusión no puede seguir adelante. Esta fase rara vez se alcanza, ya que casi siempre es posible encontrar una base suficiente de acuerdo moral para que la argumentación siga adelante, pero debe aceptarse como una posibilidad el que esto suceda. Tampoco es éste precisamente el resultado de una actitud objetiva hacia la moral. La posición no es diferente en el caso del que cree que los predicados de valor ocupan el lugar de propiedades éticas objetivas y no analizables. En el caso de que las intuiciones de éste acerca de lo que es bueno y correcto entren en conflicto con las de otros moralistas, él no posee ningún medio para probar que son acertadas. La diferencia que lo separa del subjetivista es que, mientras que el sujetivista se contenta con decir que ésos son sus principios, y ahí abandona, el que cree en valores absolutos quiere decir que sus juicios morales son objetivamente verdaderos. Sin embargo, puesto que el único criterio de su verdad es su propia intuición, la diferencia es inapreciable. El mérito de esta especie de subjetivismo es que evita toda sugerencia de nihilismo moral. Su defecto reside en que implica que los juicios de valor describen algo extramundano, fundamentalmente no constituyendo en absoluto juicios descriptivos. Digo «fundamentalmente» porque a veces describen situaciones naturales; conllevan el hecho de que los objetos o acciones en cuestión están a la altura de lo que es habitual, o no llegan a estarlo. Pero entonces se presupone la aceptación de eso que es habitual.

E. La libertad de la voluntad

Desde un punto de vista lógico, la asociación de la religión con la moral parece más bien arbitraria. La moralidad no sólo puede no estar fundada sobre un mandato de Dios, sino que parece que no hay ninguna razón por la cual la creencia de que el mundo tuvo un creador inteligente hubiera de implicar conclusiones acerca de la forma en que los hombres deberían comportarse. Si se pensara que los propósitos del creador habrían de ser conocidos, podrían derivarse algunas conclusiones acerca de las formas en las que los hombres se comportarían realmente. Pero esto sería todo. Sin embargo, en el caso de la cristiandad, la asociación se cimenta en la creencia de que Dios, en la persona de su propio hijo, se convirtió temporalmente en un hombre, y sufrió tortura y una muerte dolorosa para hacer posible que los pecadores fueran redimidos del castigo que de otra forma él les hubiera infligido. Al valorar esta creencia, tenemos que sopesar los testimonios que existen a favor de acontecimientos tales como el

Nacimiento Virginal y la Resurrección a la luz del resto de nuestra experiencia, no sólo contra su improbabilidad, sino también contra la rareza del motivo que se atribuye a Dios. Porque es muy raro. En primer lugar, la misma noción de castigo vengador, la idea de que si alguien daña a otros, o incluso en ciertos casos a sí mismo, es necesario que se le haga daño a él, son nociones o ideas que pueden objetarse sobre fundamentos morales, y se hacen todavía más difíciles de aceptar cuando el sufrimiento es vicario, cuando se castiga a una persona teniendo en cuenta lo que otros han hecho. Tampoco se elimina la objeción si el chivo expiatorio mismo elige ser sacrificado, ya que lo que es objetable es que fuera necesario un chivo expiatorio. Si Dios quiso absolver a los hombres de sus pecados, ¿por qué no lo hizo sin más, sin exigir ningún precio de sí mismo o de cualquier otro? En verdad, si estaba tan profundamente interesado en el comportamiento de los hombres, y tuvo el poder de hacerlos a su gusto, ¿por qué no los dotó de una naturaleza y de una forma de vida tales que siempre hubieran de comportarse de una forma que él aprobara?

La respuesta usual a esta pregunta es que el haber estipulado que los hombres vivieran de esta manera no hubiera sido coherentes con haberlos dotado de un libre albedrío, y que es mejor contar esta libertad, a pesar de lo mal que la empleamos, que el ser simplemente unos muñecos en manos de la deidad. A veces también se da esta respuesta en un intento de reconciliar el sufrimiento que el hombre soporta con la benevolencia suprema que se atribuye a Dios, pero en esto falla completamente, por la razón de que gran parte de este sufrimiento se debe a causas que están más allá de nuestro control.

¿Falla también en el otro caso? A veces se argumenta que el poder que se atribuye a Dios de supervisar todo lo que sucede no es coherente con la libertad humana, pero esto es un error. Hay alguna dificultad en comprender qué es lo que se quiere decir cuando se afirma que un hombre hace algo por su propio libre albedrío, pero si una proposición de este tipo siempre es verdadera, debe ser coherente con la tautología de que sus acciones serán lo que sean. Pero si las acciones del hombre serán lo que sean, estén hechas libremente o no, entonces igualmente alguien que diga lo que serán las predice verdaderamente, sean hechas libremente o no. No hay aquí ninguna diferencia entre que las predicciones sean predicciones afortunadas o manifestaciones de conocimiento. Del hecho de que alguien conozca lo que yo haré, no se sigue en realidad que lo *haga,* por la razón puramente semántica de que esto forma parte de lo que se quiere decir al afirmar que conoce lo que haré. No se sigue que esté obligado a hacerlo, que no sea libre para actuar de otra forma. Lo más

que puede inferirse es que si yo tengo esta libertad, de hecho no la ejerciere.

Sin embargo, la posición se hace diferente si pensamos en un Dios que haya hecho a los hombres tal como son. Se sugiere que los ha dotado biológicamente con ciertas disposiciones y capacidades iniciales, pero los deja libres para escoger, dentro de ciertos límites, qué disposiciones deben realizarse y en qué medida, o qué capacidades deben desarrollarse. Se piensa que el carácter humano, del que proceden en gran medida las acciones del hombre, ha de ser el producto conjunto de su equipamiento inicial, de los estímulos sociales y físicos a los que se ha visto sometido, y de sus propias elecciones anteriores. La formación de su carácter puede limitar su libertad. Mediante un condicionamiento físico o social, o como consecuencia de sus propias acciones libres, él puede ser privado del poder de hacer las elecciones que alguna vez fue capaz de hacer. Pero salvo en circunstancias anormales, tales como una senilidad extrema, cuando el hombre deja de ser un agente responsable, su libertad de acción nunca desaparece del todo.

Pero ahora podemos preguntar cómo es posible que escoja actuar de esta forma más bien que de esta otra. Mediante el ejercicio de su voluntad. Pero ¿qué significa eso? Parece que es mítica la idea de la voluntad como una pieza del mecanismo psicológico que convierte intenciones en movimientos físicos. Todo lo que parece suceder realmente es que pensamos acerca de las ventajas y desventajas de los distintos cursos de acción, y, habiendo llegado a alguna conclusión, nos limitamos a actuar. Más a menudo, cuando la acción forma parte de alguna rutina habitual, la realizamos sin ninguna deliberación previa. En ningún caso sentimos que somos empujados a la acción por lo que Ryle ha llamado «ocultos impulsos internos» [16]. Quizá pueda representarse un deseo como uno de tales impulsos, pero entonces necesitamos otro que nos permita ponernos a realizar el deseo. Podemos tener necesidad de concentrar nuestra atención, o de hacer un esfuerzo físico, pero eso es todo. En todo caso, aunque hubiera un mecanismo reconocible, con el cual pudiera identificarse la voluntad, todavía podríamos preguntar en cualquier situación dada cómo llegó a funcionar de la forma que lo hizo. Porque ésa fue la forma que escogió su propietario para hacerlo funcionar. Pero entonces volvemos a la cuestión de cómo llegó a hacer dicha elección. ¿Fue debido a la forma en que Dios lo hizo? ¿O fue una aparición espontánea, una cuestión de oportunidad? Bajo ninguna de las dos suposiciones parece

[16] Ver Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, p. 67.

razonable que se siga haciendo responsable a Dios de lo que el hombre hizo.

Pero, entonces, ¿es razonable que sigamos haciendo a éste responsable, ya sea que asignemos o no a Dios una parte de la responsabilidad? Examinemos este problema con más detenimiento. No existe ninguna duda de que nos creemos capaces de trazar una distinción entre los casos en los que alguien hace algo por su propio libre albedrío y aquellos en los que no sucede así. Entonces, ¿en qué consiste la distinción? Creo que la forma de dar respuesta a esta pregunta es enfocarla desde el lado negativo. ¿Bajo qué condiciones se piensa que no existe nuestra libertad de acción, o bien que ésta se encuentra limitada de una forma tal que nuestra responsabilidad se atenúa?

La clase más obvia de casos en los cuales se piensa que nuestra libertad no existe es la clase de aquellos en los cuales la acción prospectiva es una acción que al agente le resulta físicamente imposible realizar, o físicamente imposible evitar. Estas condiciones se dan cuando se sabe que las circunstancias son tales que, en conjunción con leyes físicas aceptadas, excluyen que el agente lleve a cabo la acción o la evite. Sin embargo, esto no siempre es suficiente para disculparlo, porque puede sostenerse que podría, y debería, haberse impedido las circunstancias de su origen. Puede que me sea físicamente imposible llegar a una cita porque no existe ningún medio para que yo esté allí a tiempo, pero quizá no estoy obligado a permitir que esto suceda. Puede que en un momento en el que se me pide que esté despierto yo no sea capaz de evitar el caer dormido, porque he tomado una droga, pero puede argumentarse que yo no tuve obligación de tomarla. También puede atribuírsele responsabilidad a alguien por haber perdido totalmente alguna capacidad física, si se cree que esta pérdida se debe a insensatez o negligencia propia.

Una segunda clase de casos en la que se considera que la libertad brilla por su ausencia es la clase de aquéllos en los que se piensa que las personas son incapaces de realizar alguna acción, o que no son capaces de evitarla, a causa de la actuación de una ley psicológica. Estos casos son más conflictivos, por nuestra dificultad para encontrar leyes psicológicas aceptadas universalmente. Sin embargo, se admite generalmente que una persona tiene que adquirir habilidades a fin de ejercerlas. No se espera que se hable una lengua que no se ha aprendido. También se ha pensado que existen estados neuróticos o psicóticos que afectan a las personas, de forma que no entra dentro de sus posibilidades el realizar o evitar ciertas acciones. De nuevo aquí se les puede a veces atribuir, en mayor o menor grado, la responsabilidad de encontrarse en esta condición.

Las circunstancias en las cuales se piensa que nuestra voluntad está disminuida, sin que esté eliminada por completo, son muy diversas. Por ejemplo, podemos sentirnos limitados por una obligación legal o moral que fuera infringida por alguna acción cuya realización en otro caso desearíamos o pensaríamos que era correcta. Podemos estar sometidos a presiones emotivas de las que pensamos que no es necesario darles curso, aunque no pensemos que sean irresistibles. Podemos estar actuando bajo la influencia de alguna falsa creencia. Podemos estar bajo el control de otra persona, como sucede cuando hemos sido hipnotizados, o sometidos a un lavado de cerebro. Podemos estar expuestos al chantaje, a la tortura o a otras amenazas. Aunque alguien esté amenazado de muerte, se le considera libre para desafiar la amenaza, pero en muchas circunstancias se pensaría que esto no es razonable. En todos estos casos, la idea de lo que se puede esperar razonablemente *esperar* que haga un hombre, desempeña un importante papel en nuestra evaluación de la responsabilidad.

De esto surge que, cuando se hace responsable a alguien de algo que ha hecho, o de algo que ha dejado de hacer, está siempre implícita la idea de que podría haberse esperado razonablemente que actuara de otra forma. En verdad, puede haber habido muy poca probabilidad de que actuáramos de otra forma, pero puede sostenerse que es el resultado de un comportamiento pasado que razonablemente podría haberse esperado que fuera diferente en algún estadio anterior. Pero debemos preguntar ahora qué es lo que queremos decir al afirmar que alguien, en alguna situación dada, podría no haber actuado como lo hizo. Creo que la respuesta es que encontramos aceptable la ficción de que actuó de manera diferente. Pensar que la acción ficticia es razonable depende, en parte, de lo que consideramos que es una conducta normal, y, en parte, de nuestras pautas morales. Lo que lo hace aceptable como posibilidad es precisamente que la conjunción de las circunstancias concomitantes, tal y como nos son conocidas, con las hipótesis establecidas de nuestro sistema explicativo, no la excluyen.

Decir que el sistema explicativo del que disponemos actualmente no excluye la aparición de algo no equivale, sin embargo, a decir que esto siempre será así. Creo improbable que exista alguna vez un sistema de trabajo que nos permita evaluar cualquier acción humana con todo detalle, pero igualmente no creo que exista ninguna forma de acción de la que se pueda asegurar que nunca entrará dentro del alcance de leyes universales establecidas. Sin embargo, supongamos que nos conformamos con leyes estadísticas. En ese caso será cuestión de suerte que una acción particular se conforme o no a la frecuencia imperante, y no está claro por qué un hombre tendría que

responsabilizarse de una acción que tiene lugar por casualidad. Lo mismo se aplicaría si una acción fuera de tal suerte que, en la medida que nos fuese dado comprobarlo, no estuviera gobernada ni siquiera por una ley estadística, puesto que entonces tendríamos que concluir o bien que había alguna explicación que hasta ese punto se nos había escapado, o bien que tales acciones eran completamente fortuitas. Ciertamente, se ha sugerido que ésas no son las únicas alternativas. Aunque las acciones de un hombre no fueran gobernadas por leyes causales, todavía puede haber razones para llevarlas a cabo y, por tanto, para que aquél sea responsable. Pero esto sólo conduce, como hemos visto [17], a que sus acciones se expliquen en función de generalizaciones de tendencia, con el resultado de que, a falta de una explicación más contundente, la conformidad de una acción particular con una tendencia reconocida sigue siendo una cuestión de suerte.

Algunos filósofos han argumentado que aunque fuésemos capaces de representar todas las acciones humanas como causalmente determinadas, todavía tendríamos que hacer uso de los conceptos de libre albedrío y de responsabilidad. Dichos filósofos hacen notar acertadamente que todavía habríamos de ser capaces de distinguir entre el comportamiento que ocurre independientemente de la volición del agente y las acciones que se hacen deliberadamente, en el sentido de que no admitimos la ficción de su aparición en las circunstancias reales sin que el agente haya decidido realizarlas. Entonces, las acciones libres pueden caracterizarse, de la manera que han propuesto Locke [18] y otros, como aquellas acciones en las que el agente no se ve impedido de hacer lo que decide hacer, no importa cómo se determinen sus decisiones, y la justificación de recompensa y castigo será que ejercen una influencia causal sobre las futuras decisiones del agente tanto como sobre las decisiones de otros, de los que se puede esperar que aprendan con el ejemplo.

Esta es una posición sostenible, pero creo que los que abogan por ella no tienen en cuenta su distanciamiento respecto de nuestra forma ordinaria de pensar. Es cierto que se estima que al carácter y la extensión de las recompensas y castigos que nos creemos justificados a dar atañen consideraciones de utilidad. Aun así, nuestra razón primaria para recompensar o castigar a alguien es la de que lo merece. Y es precisamente esta noción de merecimiento la que ha puesto en cuestión nuestro análisis del concepto de libre albedrío. Si nuestra actitud fuera puramente utilitarista, consideraríamos mucho más cuidadosamente de lo que lo hacemos la idea de castigo preven-

[17] Ver más atrás, p. 171-9.
[18] *Ver An Essay Concerning Human Understanding*, libro II, cap. XXI.

tivo, y estaríamos mucho más dispuestos de lo que lo estamos a permitir que aquellos que han obrado equivocadamente escapen a toda represalia, cuando es probable que de ella no resulte ningún bien mayor.

No sólo tratamos la libertad de elección como si implicase responsabilidad, de forma que parece difícilmente racional a la luz de este análisis, sino que también le adjudicamos un valor intrínseco. Tratamos por diversos métodos educativos encaminar a la gente por los senderos adecuados, pero no nos gusta la idea de emplear medios de condicionamiento, tales como el uso de drogas, que asegurarían de manera efectiva ese resultado. Sentimos que se les debe permitir que decidan libremente lo que quieren hacer, aunque decidan mal. Queremos influir en su elección, pero no determinarla completamente. Admito que comparto este sentimiento, pero no sé cómo justificarlo. Con tal de que pasemos por el proceso de elección, ¿por qué tendría que importarnos que se explicaran nuestras decisiones? ¿Cuál es el valor de que estén sometidos sólo a leyes estadísticas, sin mencionar que sean totalmente inexplicables?

F. El significado de la vida

Decir que un Dios que exija una retribución del comportamiento del hombre no sería benevolente o racional, no es en sí mismo decir que no existe tal Dios. Aun así, la existencia de una deidad de cualquier carácter tendría que haber sido establecida sobre otros fundamentos antes de que pudiésemos especular provechosamente acerca de su actitud hacia los hombres, y hasta ahora no disponíamos de esos fundamentos. Sin embargo, hay quienes dirían que, al investigar el problema de si existe una evidencia adecuada de la existencia de un Dios, hemos estado enfocando el tema de la religión de forma equivocada. Según éstos, la cuestión que deberíamos haber planteado no es la de si la proposición que afirma que Dios existe es verdadera como una realidad, o bien si es aceptable como una hipótesis explicativa, sino más bien qué función llena, la creencia en Dios, en las vidas de los que la defienden. Entonces puede decirse que la justificación de la creencia reside en que dota de sentido la vida de aquellos que la sostienen, mientras que de otra forma no lo tendría.

Esta es sustancialmente la posición que adopta el pragmatista William James. Habiendo hablado en una de sus obras de «el ansia de nuestra naturaleza por una paz última, más allá de todas las tempestades, un cenit azul encima de todas las nubes» [19], critica en otro

[19] William James, *The Will to Believe* (La voluntad de creer), p. 180.

de sus escritos los intentos de lo que llama «la teología sistemática» para definir los atributos de Dios. ¿A propósito de qué —pregunta— es realmente instructiva tal definición? En su pomposa vestimenta de adjetivos no significa absolutamente nada. Sólo el pragmatismo puede leer en ella un significado positivo, y por ello aquélla vuelve su espalda enteramente al punto de vista intelectualista. «Dios está en el cielo, tal y como le corresponde; en el mundo todo está bien.» *Ese* es el meollo real de su teología, y para eso no necesita usted ninguna definición racionalista» [20]. Igualmente, en sus Conferencias Gifford * acerca de *The Varieties of Religious Experience* (Las variedades de la experiencia religiosa), habla de su deseo de vindicar «la creencia instintiva de la humanidad: Dios es real puesto que produce efectos reales» [21], y lo que él considera efectos reales no son más que los sentimientos de mayor energía, seguridad y satisfacción que piensa que disfrutan aquellos que sostienen creencias religiosas.

Esto podría cuestionarse como hipótesis psicológica. Por ejemplo, la tesis de una condenación eterna, que ha sido un rasgo destacado de gran parte de la enseñanza cristiana, es improbable que produzca un sentimiento de mayor seguridad. Por otra parte, no hay ninguna duda de que mucha gente disfruta con la idea de tener un padre espiritual que vela por ellas, especialmente cuando esto va unido a la esperanza de que él les asegurará en la vida futura la felicidad que no pudieron encontrar en ésta. Sin embargo, para extraer de esto la consecuencia de que existe tal padre, se necesita aceptar la teoría pragmatista de James que establece que, puesto que no hay que esperar de una hipótesis religiosa que concuerde o no con algún hecho observable, el criterio para su verdad es precisamente que la vaga seguridad de que «todo está bien en el mundo» es una fuente de satisfacción emocional. Esto concuerda con la opinión de algunos teístas contemporáneos de que la doctrina asociada con las prácticas religiosas en las que se comprometen es aceptable como un mito útil. Esta opinión es tan modesta que no es difícil estar de acuerdo con ella, a menos que se quiera argüir que el mito es perjudicial, pero parece abierta a la objeción práctica de que la satisfacción que muchos creyentes extraen de su aceptación de una doctrina religiosa depende de que no la juzguen como mítica. Un mito al que generalmente se concibe como tal corre cierto peligro de perder su utilidad.

Pero sin la ayuda de tal mito ¿puede considerarse que la vida tiene algún significado? La única respuesta es que puede tener todo el

[20] William James, *Pragmatism* (Pragmatismo), pp. 121-122.

[21] P. 517.

* Como puede comprobarse al comienzo del *Prefacio*, se trata de la misma serie de conferencias de la que procede el presente libro (NT).

significado que se ponga en ella. En verdad, no existe ningún fundamento para pensar que la vida humana en general sirve para algún propósito ulterior, pero esto no es ningún impedimento para que un hombre encuentre satisfacción en muchas de las actividades que caracterizan su vida, o para que conceda valor a las metas que se propone, incluyendo algunas que él mismo no vivirá para ver realizadas. Puede deplorarse el hecho de que la vida sea tan corta, pero si independientemente no fuera digna de ser vivida, no habría ninguna razón de peso para querer prolongarla. En donde el abandono del mito cristiano puede tener un efecto cruel es en la negación, a aquellos cuyas vidas no han sido felices, de toda esperanza seria de supervivencia, a fin de que se les haga justicia.

Se ha pensado a veces que aquellos que no pueden confortarse con la religión pueden encontrar consuelo en la filosofía. La idea, que se remonta a los estoicos griegos y romanos, consiste en que el filósofo, contemplando las cosas desde su peculiar perspectiva, es capaz de desprenderse de las vicisitudes de la vida. El filósofo, consciente de su propia rectitud, sigue siendo feliz incluso cuando se encuentra sometido al sufrimiento. Esto puede compararse con la idea marxista de que el tema de la filosofía no es meramente comprender el mundo, sino transformarlo. De hecho, son pocos los filósofos que han adoptado una de estas dos posiciones, y tampoco hay nada en la naturaleza del tema que haga que esto sea sorprendente. Un filósofo puede llegar a distanciarse de los intereses ordinarios estando absorto en su obra, pero ese también puede ser el caso de un artista o de un matemático. Puede pensar que es su deber el comprometerse en los asuntos públicos, pero la línea que adopte no tiene por qué estar conectada con sus teorías filosóficas. Esto no equivale a decir que la filosofía sea incapaz de cambiar el mundo. Hemos visto que no podemos considerar el mundo fuera de nuestra manera de concebirlo. Y nuestra concepción del mundo es algo que la filosofía nos puede ayudar a cambiar. Aun así, ésta no es la fuente de su atractivo para la mayoría de los que la practican. Para éstos, su valor consiste en el interés de las cuestiones que suscita y en el éxito que obtiene al resolverlas.

INDICE ANALITICO

Abelardo (1079-1142), 222
Absoluto, el, 22
Acción, 161
Acontecimientos, 154-59, 160
Acontecimientos mentales, 160-62
Actos de habla, 63
Actos del sentir, 86
Actos mentales, 85
Actuación
Análisis filosófico, 33, 53, 57-71
  formal, 57-8
  informal, 68-71
Anselmo, S. (1033-1109), 230, 232
Apariciones paranormales
Apariencia y realidad, 16, 19-27, 47, 89-95, 99-100, 105
A posteriori, el, 216
A priori, el, 216-17
Aquiles, paradoja de, 29, 32-3
Aquino, Sto. Tomás de (1225-1275) 232
Argumentos del círculo vicioso, 70-1
Argumentos metafísicos, 27-33
Argumento teleológico, el, 234-38
Argumento ontológico, 230-34
Aristóteles (384-322 a.C.), 14, 29-30, 203-05, 216, 222-23, 226
Aspecto, 91
Atomismo, 158-59
Austin, J. L. (1911-60), 63-5, 83, 91
Autoconciencia, 74, 119-21, 133-36, 150

Bain, A. (1818-1903), 133-34
Berkeley, George (1685-1753), 74-7, 80, 84-6, 100, 107, 122, 223, 238-39
Berlín, Isaiah (1909-), 39
Bradley, F. H. (1846-1924), 22, 25-6, 133
Broad, C. D. (1887-1971), 85, 89

Carnap, Rudolf (1891-1970), 141, 186-187
Cálculo de probabilidades, 178-81, 183
Cálculo proposicional, 200-03, 211, 219
Cambio, 197-98
Campos sensoriales, 108-09, 114-15, 143
Campos visuales, 114, 144
Categorías, 22
Causación, Ley de ... universal, 21, 176

Causalidad, 58, 153, 156, 195-99
Causas negativas, 198
Cerebro
  y mente, 145-47, 197
  procesos del, 145-47
  transferencia del, 138
Church, Alonzo (1903-), 40-1
Circularidad, 152, 155, 176
Círculo de Viena, el, 36
Clases
  y teoría frecuencial, 181-85
  y números, 208-11
  existencia de, 221
  identidad de, 209
Cogito cartesiano, 50, 73
Coherencia, 76
Color, 54, 87, 90-3, 96, 99, 104-06, 126, 144
Conceptos, 84-5
Conceptualismo, 222-23
Conciencia
  actos de, 48-50
  atribuciones de, 120, 152-53
  persistencia de la, 74
  (*Véanse también* Autoconciencia; Otras personas, experiencias de)
Condicionales, 62, 123, 160, 166-67
Condiciones de Verdad, 42, 162
Condiciones necesarias, 196
Condiciones suficientes, 197
Conductismo lógico, 141-45
Confirmación, problema de la, 41, 58 173-74, 190-94
  inicial, 186
Conjunción constante, 171, 198
Conocimiento
  teoría del, 72-81
  y creencia, 68-9
  definición lockiana del, 73-4
  de las otras mentes, 43, 68, 78, 113, 141-42, 147-51, 152
  del pasado, 51, 78-9, 82, 150-51
Conocimiento consciente, 85
Constancia, 76
Constantes lógicas, 200-04, 206
Contenido factual, 45-6, 167
Continuidad corporal, 137-39
Continuidad sensible, 130, 133
Copernicus (1473-1543), 56, 171
Copresencia sensible, 130, 133
Creación, 236
Credibilidad, enunciados de, 179, 184, 186-90
Creencia, 68-9, 162
Cristiandad, 245, 253
Crusoe, Robinson, 114, 120
Cualia, 85-6, 106-09, 111, 116-17, 119, 133
Cualidades
  complejos de, 85
  primarias, 99-100
  secundarias, 99-100
  sensibles, 74-5, 84-5, 94
Cuantificación, 204-09, 221, 224
Cuerpo
  y mente, 127-51
  el concepto del propio ..., 118, 127-30
Cuerpo central, el, 119, 128-30

Datos sensoriales, 85-6, 93-4, 104
Datos visuales, 104-09
Definiciones ostensivas, 112
Demostrativos, 59, 159, 206-07
Descartes, René (1596-1650), 20-1, 50, 72-4, 84-6, 127, 230
Descripciones intrínsecas, 157
Descripciones, teoría russelliana de las, 205
Determinismo, 145-46, 249-50
Dios
  si existe, 38, 228-45
  y la antigüedad, 151
  y sentido común, 49
  y moralidad, 241-45
  como ser necesario, 24, 230-33
  visión beckeleyana de, 74-5, 122-123, 239
  visión leibniziana de, 21
  visión spinoziana de, 20, 232-33
  por qué está limitado por la lógica, 25
Distinción de los acontecimientos 154-56

Dualismo, 20-1
Dummet, Michael (1925-), 28, n. 12

Eddington, Arthur (1882-1944), 97, 102, 124
Einstein, Albert (1879-1955), 15, 53, 58, 172, 219
Empiristas, 73-7
Entidades abstractas, 46, 220-26, 23
Enunciados categóricos, 160
Enunciados causales, 159, 195-99
Enunciados estadísticos, 178-90, 179 181-85
Escepticismo, 55, 77-84, 146, 152-55
Espacio
  intuición del, 22
  perceptible, 101, 126
  realidad del, 19, 26
  tactil, 118
  visual, 116-18
Esquimales, 87-8, 95
Estoicos, 253
Etica, 13, 241-45
Evidencia, 192-93
  (*Véase también* Confirmación)
Existencia
  definición de ... de Russell y Frege 221
  la propia ..., 72-5
  de los objetos físicos, 75-6, 124-26
  que se adscribe a las entidades abstractas, 59, 220-27
  que se adscribe a Dios, 38, 228-245
Existencialismo, 233
Existencia necesaria, 229-35
Experiencia, 73, 87, 136, 144-48, 181 216-17
  (*Véanse también* Percepción; Otras personas)
Experiencia religiosa, 229-35
Experiencia mística, 16-9, 47, 240-41
Experiencia sensorial (*Véanse* Experiencia; Percepción)
Explicación, 145, 170, 197, 249-50
Expresiones extensionales, 60
Expresiones intensionales, 63, 161-63
Expresiones referenciales, 207

Falsabilidad, criterio popperiano de, 40-2, 173, 183
Familiaridad, 85
Fe, 228-29
Fenomenalismo, 121-24, 238
Ficción, 170, 199
Fichte, J. G. (1762-1814), 113
Filosofía
  la naturaleza de la, 13-6, 34, 52, 56, 65-68, 253
  y análisis, 33, 52, 56-71
  y lenguaje ordinario, 63-6
  y ciencia, 13-6, 35-6
Filosofía del lenguaje ordinario, 63-5
Física y sentido común, 124-26
Fisicalismo, 141-47
Flaherty, Robert (1884-1951), 87
Formas, teoría platónica de las (*Véase* Ideas)
Frecuencia límite, 182-83
Frege, G. (1848-1925), 204, 208, 211, 221
Funciones de verdad, 158, 166, 201-202
Funciones proposicionales, 204-05

Galileo (1564-1642), 171
Generalizaciones
  causales, 157, 159-60
  de hecho, 62, 158, 166, 196
  de ley, 62, 166-71, 189, 196
  de tendencia, 169-70, 189-91, 196-197
  universales, 167-68, 171, 183, 191, 197
Generalizaciones abiertas, 192
Generalizaciones accidentales (*Véase* Hecho, generalizaciones de)
Generalizaciones causales, 157, 159-160
  (*Véase también* Ley, generalizaciones de)
Generalizaciones universales, 191, 197

Genio maligno cartesiano, 72-3
Geografía lógica, 71
Gifford, Lord (1820-87)
Gödel, K. (1906-1978), 210
Goodman, Nelson (1906-), 85, 105, 110, 193
Gosse, Edmund (1849-1929), 151
Gramática lógica, 59-63
Grandes números, ley de, 183

Hecho
  y teoría, 45-6, 152-53, 160, 171 174
  ordenaciones de ...s, 46, 170
  generalizaciones de ...s, 62, 158, 166-71
Hegel, G. W. F. (1770-1831), 15, 22, 25
Hegelianos, neo-, 22, 25
Hempel, Carl (1905-), 41, 45, 174, 184 n. 5, 192
Hobbes, Thomas (1588-1679), 222
Hume, David (1711-76), 24, 35-6, 58 75-7, 79, 84, 86, 100, 122-23, 130, 135, 154-57, 159, 162, 171-72, 175-176, 190, 192-96, 198, 235

Ideas
  teoría platónica de las ..., 19-20
  uso berkeleyano del término, 73-4, 84-5, 104, 238-39
  uso de Descartes, 84, 104
  uso de Locke, 73, 84, 104
Identidad, 213-15
  corporal, 129-32
  personal, 74-5, 127-41
Identificación, 159, 214
Imágenes, 84, 89, 160
Imágenes secundarias, 143
Impresiones, 75-6, 79, 84, 86
Ilusión perceptiva, 52, 87, 122
  argumento de la ilusión, 88-96
Individuos, 214
  (*Véase también* Particulares)
Inducción, problemas de la, 58-59, 79, 152-55, 165-66, 173-74, 190-94
Inductiva, sistema de Carnap de lógica ..., 186-87
Infalibilidad, 68
Inferencia fáctica, 153-55
Inteligencia, 71
Intuición, 22, 72, 165, 177, 245
Investigación Psíquica, Sociedad para la, 19, 141

James, William (1842-1910), 36, 44, 107-109, 114, 135-136, 251-252
Jowett, B. (1847-93), 228
Juicios morales, 244-245

Kant, Immanuel (1724-1804), 21-22, 51, 62, 84, 134-35, 175-76, 215-16, 231
Kepler, J. (1571-1630), 171
Keynes, J. M. (1883-1946), 186

Lamarck, J. B. (1744-1829), 53
Lenguaje
  funciones del, 43
  y filosofía, 63-6
  y el mundo, 62-3
Leibniz, G. W. (1646-1716), 20-21
Lewis, C. I. (1883-1964), 85
Ley
  generalizaciones de, 62, 166-71
  natural, 165
Libre albedrío, 55, 65, 145
  (*Véase* Voluntad)
Locke, John (1632-1704), 73-7, 84-5, 99, 125-26, 239, 250
Lógica
  y matemática, 14, 208-11
  formal, 23, 200-08
  hegeliana, 25
  leyes de la, 200-08
  proposiciones de la, 219-20, 225
Lógica de Predicados, 203-08, 211

Mallock, W. H. (1849-1923), 228
Marx, Karl (1818-83), 22, 253

Materialismo, 16, 22, 54, 141-47
Matemática
  y lógica, 14, 208-11
  proposiciones de la, 21, 23, 52 208-09, 215, 220, 225
McTaggart, J. E. (1866-1925), 22, 27 31, 33, 47
Mediación, 163
Medida, 91-92
Memoria, 51, 78-9, 131, 137-41, 148, 151
Mendel, G. R. (1822-82), 53
Mente, 74-5, 120-21
  y cuerpo, 127-51
Metafísica, 13-6, 19-27, 35, 42, 66, 244
Mill, John Stuart (1806-73), 74, 80, 84, 122, 133, 176, 178
Mitos, 252-53
Modalidad, 61
Mónadas, 21
Montecarlo, la falacia de, 180
Moore, G. E. (1873-1958), 26, 47-52, 54-5, 64, 71, 85-6, 188
Moralidad
  y religión, 241-45
  fundamentos de la, 242-45
  motivos de la, 241, 242-43
Motivos, 197
Movimiento, fluidez del, 31, 117
Muestreo equitativo, 184

Naturaleza, visión spinoziana de la naturaleza, 20
Necesidad
  lógica, 154, 163, 200-11
  natural, 154, 163-66
  semántica, 211-15
Necesidades semánticas, 211-15
Newton, Isaac (1642-1727), 99-100, 168, 171-72
Nietzsche, Friedrich (1844-1900), 243
Nociones, 74
Nombres y signos nominativos, 43, 59, 205-06, 215
Nominalismo, 222-24

Objetos externos, 74, 97-98
  (*Véase también* Objetos físicos)
Objetos físicos, 74-5, 79, 82, 89-94, 95-6, 100-27, 135, 152, 158, 214
  (*Véase también* Objetos materiales)
Objetos inobservables, 101, 126
Objetos materiales, 48-51, 53-5, 238
  (*Véase también* Objetos físicos)
Observación y teoría, 171-74
Ogden, C. K. (1889-1957), 142
Operadores lógicos, 158, 200-01
Oraciones ejecutivas, 64
Otras personas, experiencias de las, 43, 68, 78, 113, 142, 148, 152

Paradoja de la flecha, 30-1
Paradoja del estadio, 30-1
Paradoja dicotómica, 29, 32-3
Parecido de familia, 67
Parménides (nacido aprox. 515 a.C.), 29
Particulares, 85, 106
  (*Véase también* Individuos)
Pasado, nuestro conocimiento del, 51, 78, 82, 150-51
Patrones, 106-07, 110, 116, 233
Peirce, C. S. (1839-1914), 37, 44-6, 109, 119, 161
Pensamiento, intencionalidad del, 160-61
Percepción, 51-2, 64, 73, 82-109, 111, 154
Percepciones, 75-7, 130-32, 135
Perceptos, 85-6, 109, 111, 114-15, 117-21, 124, 128-30, 133, 239
Perceptos normalizados, 116
Persistencias visuales, 116-120
Personas, 109, 127-32, 137-41
  (*Véanse también* Otras personas; Identidad personal)
Platón (427-347 a.C.), 19-22, 34, 43, 68, 221
Popper, Karl (1902-), 40-1, 173-74
Posibilidad, 160, 164, 171
Posibilidades de verdad, 202
Positivistas lógicos, 34-35, 44, 47
Pragmatistas, 37, 44-7, 109, 126, 251

Price, H. H. (1899-), 87 n
Prichard, H. A. (1871-1947), 87
Principio de verificación, el, 34-8, 42, 46-7, 141
Privacidad, 109-14, 239
Probabilidad
  concepto de, 58
  enunciados de, 41, 155
  teorías de, 178, 181-88, 190
Procesos internos, 67, 70, 113, 143-144, 149
Propiedades disposicionales, 159
Propiedades que aparecen, 160
Proposiciones
  estatuto de las, 59-60, 225-26
  hipotéticas, 60
  veritativo-funcionales, 60-1
  (*Véanse también* Enunciados categóricos; Condicionales)
Proposiciones analíticas, 62, 215-220
Proposiciones experienciales, 38, 104 123
Proposiciones históricas, 37
Proposiciones necesarias, 21, 61, 200-220, 234
Proposiciones sintéticas, 21, 62, 215 220
Proximidad, 106
Proyecciones, 169-70
Ptolomeo (s. II d.C.), 171
Putnam, Hilary (1926-), 149-50

Quine, W. V. (1908-), 61, 193, 206, 218, 226

Racionalistas, 20-1
Ramsey, F. P. (1903-30), 45-6, 57 158
Real, sentidos de, 90-2, 98
Realidad. 16, 19-27, 29, 47, 90-4, 100 105
  (*Véase también* Existencia)
Realismo
  ingenuo, 78, 82, 89, 94, 96
  físico, 125-26
  platónico, 221
Realistas ingenuos, 79
Reduccionistas, 78-80
Reflexión, ideas de la, 73
Relaciones, 86
Relaciones espaciales, 107-08, 160, 163, 177
  proyección de, 115
Relaciones temporales, 107-08, 160, 163, 177
  proyección de, 115
Relatividad, teoría de la, 58, 172
Religión y moralidad, 241-45
Responsabilidad, 248-49
Richards, I. A. (1893-), 142
Russell, Bertrand (1872-1970), 47, 85-6, 92-4, 96-7, 103, 109, 124, 151, 158, 179, 186, 204-05, 208-10, 217, 221, 224, 227, 237, 243
Ryle, Gilbert (1900-), 69-71, 14, 134, 141-43, 47

Schlick, Moritz (1882-1936), 36
Sensa, 85
Sensación, 67, 84, 93, 112, 143, 239
  ideas de, 73, 84
  posibilidades permanentes de, 74, 238
Sensaciones corporales, 128-30
Sensibilia, 86
Sentido común, 47-51, 54, 64, 71-2, 82, 86, 97, 124-26, 159, 238-39
Significado
  teorías del, 34-47, 133-34
  y condiciones de verdad, 42
  y uso, 43-4
  y verificación, 34-40, 141
  visión platónica del, 43
  visión pragmática del, 44-7, 161-62
Simultaneidad, 58
Sinonimia, 212, 218
Sistema primario, el, 45-6, 123, 125, 158-62, 167, 239
Sistemas secundarios, 46, 123, 125, 160
Smart, J. C. C. (1920-), 143-44
Sócrates (469-399 a.C.), 34

Spinoza, Benedict de (1632-77), 20-1, 23-4, 232
Sucesos paranormales, 131
Sustancias, 20, 23
  mental, 73, 127, 132-37, 139
Supervivencia personal, 49, 137, 159-160

Tarski, A. (1902-), 226
Tautología, 202-03
Tendencia, generalizaciones de, 190-191, 196-97
Términos generales, 59, 222-24
Términos singulares, eliminables, 59, 205-06, 215
Teoría
  y hecho, 45-6, 152-53, 159-60, 171-174
  y observación, 171-74
  científica, 42
Teoría causal de la percepción, la, 97-103, 239
Teoría cuántica, 172
Teoría de conjuntos, 208-11, 221
Teoría frecuencial, 179, 181-85, 187, 189
Teoría lógica de la probabilidad, 186-187
Termodinámica, segunda ley de la, 237
Tiempo
  continuidad del, 31
  intuición del, 22
  paso del, 29
  realidad del, 19, 26-29
Tiempos gramaticales, 59
Tipos, teoría russelliana de los, 210-211

Uniformidad de la naturaleza
  principio de la, 155, 175-78
Universales, 87, 109, 221-24
Uso y significado, 42-4, 65-6
Ussher, Arzobispo (1581-1656), 151

Valor contable de las teorías, 36
Valores de verdad, 60-1, 187, 202-03, 211, 217
Variables, 204, 206-07
Verdad, 25, 47, 134, 189, 191, 225
  definición de, 58, 226-27
Vida, significado de la, 251-53
Voliciones, 70
Voltaire (1694-1778), 242
Voluntad, libertad de la, 245-51
Von Neumann, J. (1903-57), 211
Von Wright, G. H. (1916-), 178 n. 3

Wells, H. G. (1866-1946), 17
Whitehead, H. N. (1861-1947), 208
Wittgenstein, L. (1889-1951), 25, 34-35, 43, 47, 65-8, 69-71, 102, 109, 203, 219

Yo transcendental, 134
Yo, el, 73-5, 133-36
  (*Véanse también* Identidad, personal; Sustancial, mental)

Zenón (aprox. 333-262 a.C.), 27, 29-30, 31-3